SÓLARLJÓÐ

AV

HJALMAR FALK

(VIDENSKAPSSELSKAPETS SKRIFTER. II. HIST.-FILOS. KLASSE. 1914. No. 7)

KRISTIANIA

I KOMMISSION HOS JACOB DYBWAD

1914

Fremlagt i fællesmøtet den 4. december 1914.

A. W. BRØGGERS BOKTRYKKERI A-S

MOLTKE MOES MINDE

VIES DETTE ARBEIDE

INDHOLD.

FORTALE.

Denne avhandling er en omarbeidelse av en kommentar til Sólarljóð som jeg forfattet i 1893 under et samarbeide med professor Moltke Moe, og som var ment at skulle danne et tillæg til et verk om Draumkvæe. Hvad der her i det enkelte skyldes Moes overordentlige lærdom og fine aand, lar sig nu efter mer end 20 aars forløp ikke længer fastslaa. Derimot er overalt anmerket hvilke bidrag til tekstkritikken skyldes Sophus Bugges interesse for arbeidet.

November 1914.

Hjalmar Falk.

1. Parablen om den angrende røver.

1. Hverju bǫlvi
þeir belt hafa
Svárfr ok Svárfrlogi;
blóð þeir vǫktu
ok benjar sugu
vandir[1] illum ey vana.

2. Fé ok fjǫrvi
rænti fyrða kind
sá hinn grimmi greppr;
yfir þá vegu
er hann varðaði
náði engi kvikr komask.

3. Einn hann át
opt harðla,
aldri bauð hann manni til matar,
áðr en móðr
ok meginlítill
gestr af gǫtu kom.

4. Drykks of þurfi
lézk hinn dæsti maðr
ok vanmettr vera;
hræddu hjarta
hann lézk trúa
þeim er áðr hafði vályndr verit.

5. Mat ok drykk
veitti hann þeim er móðr var,
allt af heilum hug;
guðs hann gáði,
góðu hánum beindi,
því hann hugðisk váligr vera.

6. Upp hinn stóð,
illt hann hugði,
eigi var þarfsamliga þegit;
synd hans svall,
sofanda myrði
fróðan, fjǫlvaran.

7. Himna guð
bað hann hjálpa sér,
þá hann vaknaði veginn;
en sá gat
við syndum taka,
er hann hafði saklausan svikit.

8. Helgir englar
kómu ór himnum ofan
ok tóku sál hans til sín;
í hreinu lífi
hon skal lifa
æ með almátkum guði.

---

[1] vandir er Bugges rettelse for undir.

1. Alskens ondt har Svaaver og Svaaverloge bedrevet; de vækket blod og suget saar efter sin onde vane.

2. Gods og liv røvet den grumme mand menneskenes børn; over de veie han vogtet kom ingen levende frem.

3. Ensom aat han som tiest, aldrig bød han nogen mat, førend en træt og medtagen fremmed kom vandrende.

4. Den avkræftede mand sa at han trængte til drik og var sulten; med bange hjerte, sa han, vilde han tro den som før hadde været fuld av svig.

5. Mat og drikke gav han (verten) den trætte mand, alt av et oprigtig sind; han tænkte paa Gud og sørget godt for ham; ti selv tyktes han sig grum.

6. Op stod den anden med ondt i sinde; ikke tok han imot som han burde; hans synd svulmet, og han myrdet den kloke og forsigtige mand i søvne.

7. Himlenes Gud bad han hjelpe sig, da han vaagnet saaret til døden; men den som hadde sveget ham sakesløs, fik ta paa sig hans synder.

8. Hellige engler steg ned fra himlene og tok hans sjæl til sig; i skyldfrit liv skal den altid leve hos den almægtige Gud.

Strofe 1 har jeg med Sophus Bugge og Vigfusson git denne plads. Paa det sted hvor haandskrifterne har den, synes den ingen mening at gi[1], mens dens anbringelse i spidsen av digtet maa siges at kræves av dettes komposition. Av de fem parabler som Solsangen indledes med, er de fire følgende knyttet til to allegoriske navne, — andet avsnit til Unnarr og Sævaldi, tredje til Svafaðr og Skartheðinn, fjerde til Ráðný og Véboði, femte til Sǫrli og Vígúlfr. Det maa da være mere end et merkelig træf, at de navne som mangler i vort avsnit og først vilde gi det den rette form, gjenfindes senere i digtet i en forbindelse hvor de vanskelig kan høre hjemme. Ti hvad enten man opfatter Sváfr som »den sovende« eller som »morder« (sml. svefja, svæfa), er forholdet mellem dette navn og Sváfrlogi (»den som sviger Sváfr«) netop det paa vort sted forlangte: de to navne synes som skapt for dette første avsnit. Mot omflytningen av verset kunde anføres, at Sváfrlogi i v. 3—4 ikke fremstilles som en røver, men som en svak og forkommen reisende. Hertil er at svare, at allerede uttrykket (i v. 4): »han sa, at det var med bange hjerte at han trodde den anden«[2]

[1] Paasches forklaring (Kristendom og kvad 161) kan jeg ikke billige, bl. a. fordi derved kompositionen i vedkommende avsnit av Solsangen blir forvirret.

[2] Sml. Hugsvinnsmál 16^{4-5}: með hreinu hjarta | skaltu á hann trúa.

synes at tyde paa forstillelse, sigtende til at gjøre den ellers saa forsigtige (fjǫlvarr) vert tryg. Man maa herefter tænke sig, at Sváfrlogi — som med eller mot sin vilje var kommet til Sváfrs hus — paatok sig en ussel skikkelse for saa meget lettere at kunne svige ham.

Maaske med henblik paa parablen om de to røvere som korsfæstedes med Kristus, fremstiller forfatteren i denne lille fortælling av egte nordisk farve læren om brødes utsoning ved anger. Begge røvere skildres som vilde hedninger som endog drak blod, hvis nydelse lovene forbyr (Bylov I, 5: nú skulu menn hvatki eta sveita ne svidda). Det siges ikke, om det var dyreblod de drak, som hedningerne ved sine blot eller som Hǫðbroddr i ulvehammen[1], eller om det var menneskeblod, lik trollene (sml. Fld. III, 573: hvárki em ek blóðdrekka ne mannæta). At troen paa hekser som drikker folks blod og spiser deres kjød var meget utbredt, viser lovenes bestemmelser, sml. Gulaþ. 28 (NgL. II, 945): ef þat er konu kennt, at hon sé troll eða mannæta (dersom beskyldningen bevistes, blev vedkommende dræpt)[2]. Den ene røver angrer tilsidst sit syndige liv (v. 5^6) og søker at bøte paa det ved en god gjerning. Herved frelses han, mens hans morder foruten sin egen syndeskyld endnu faar sit offers at bære paa (v. $7^{4\cdot 6}$). Denne tankegang — som utgaar fra den betragtning at enhver synd medfører en straf — stemmer ganske med grundsynet i Godskalks vision, hvor den som her i livet har bøtt for et drap med sit liv, derved ansees for at ha sonet for samme (kap. 43), mens en morder som dør uten verdslig straf, hisset maa bære den myrdedes legeme omkring med sig. Og naar det i samme vision (kap. 24) heter, at Godskalk saa to uskyldig myrdede paa hvilens sted i den største herlighet (in præcipua gloria), saa fremtrær her samme forestilling som i v. 75 av vort digt om den rike løn som tilfalder dem der myrdes uten egen skyld. Ved bedømmelsen av parablen er videre at ta i betragtning læren om en frelse for alle dem som før døden angrer sin synd, og end mer den overordentlige vegt som den katolske kirke la paa de gode gjerninger: for Guds barmhjertighet er røverens eneste gode handling tilstrækkelig. Herved forklares og mildnes det for vor retfærdighetsfølelse støtende i den ufortjente naade som blir røveren tildel, om man end mindes om en utbredt tendens i den senere visionslitteratur, hvor forestillingen om Guds barmhjertighet næsten helt gjør det av med hans retfærdighet eller forvandler den til en karrikatur, som ikke sjelden vækker djævlenes protest eller haan. Ti indtil sine sidste øieblikke var

---

[1] Sml. Helg. Hund. I, 36: opt sár sogin | með svǫlum munni.

[2] Sml. Grimm, Mythol.[4] s. 904 f. samt nedenfor til v. 58—60.

denne mand en avgjort hæslig skikkelse, som paa landeveiene overfaldt, myrdet og plyndret fredelige reisende; og for at øke det antipatiske ved denne hedenske karakter, tilføies at han endog manglet den egenskap som var hedningernes første og sidste dyd — gjestfrihet: aldrig gav han nogen mat. For en saadan mand syntes helvede aapent. For ham kunde den skjæbne passe som efter et gammelengelsk digt (Poema morale, v. 231 f.) venter den matniske: »i helved er der hunger og tørst, to onde fæller; dem lider de som her var matniddinger (meteniðinges)«. Eller det kunde gaat ham som det heter i v. 65 av vort digt: »mægtige edderormer hug sig ind i brystet paa dem som hadde ranet gods og liv«. Men den guddommelige naade rører ham i ellevte time, den dype anger gjør ham barmhjertig og bringer ham til at glemme sin vante mistro og forsigtighet, og døende befaler han sin sjæl Gud i vold. Derfor henter de hellige engle hans sjæl til Gud, likesom det i Maríu saga s. 81 — i nær overensstemmelse med parablen om den fattige Lazarus (Lukas 16, 22) — heter om en fattig mand, at »Herrens hellige engle kom og bar hans sjæl til himmeriks glæde, og nu nyter han der den evige fryd sammen med Guds hellige mænd«, — og lignende i et utal av middelalderlige fortællinger (se f. eks. Grimms Mythol. [4] s. 700).

Denne lille historie — hvis formaal er at anskueliggjøre den guddommelige naades rike væld — er vistnok, likesom de fire følgende fortællinger, likefrem en opfindelse av forfatteren. At disse fem beretninger hverken hviler paa fremmede forbilleder eller paa hjemlige tildragelser, beviser bl. a. de allegoriske navne. En slik navnesymbolik var paa hin tid meget yndet: den gaar igjennem Svipdagsmál og gjenfindes — i nær overensstemmelse med vor historie — i Stjerne-Oddes drøm, som efter Vigfusson er forfattet i anden halvdel av 12te aarhundred: dette digt indledes med en fortælling om to røvere, Garpr og Gnýr, i Jǫruskógr (jara »strid«). I Otlohs 23de vision (fra c. 1070) fremføres allegoriske personer som Vollarc og Nithart (djævelen); lignende hos Ruteboeuf o. a.

2. Gud raar.

9. Auði né heilsu
ræðr engi maðr,
þó hánum gangi greitt;
margan þat sǿkir,
er minst of varir:
engi ræðr sættum sjálfr.

10. Ekki þeir hugðu
Unnarr ok Sævaldi,
at þeim mundi heill hrapa
naktir þeir urðu
ok næmir hvervetna,
ok runnu sem vargar til viðar.

9. Rigdom og helse raar ingen for, selv om det gaar ham vel; mangen hjemsøkes av det som han mindst venter; ingen raar alene for forlik (fred).

10. Ikke tænkte Unnar og Sævalde at deres lykke skulde komme til fald; avklædt blev de og skulde paagripes hvor de blev truffet, og løp som varger til skogs.

Skjønt der mellem disse to strofer og Hávamál v. 78 (»jeg saa kveerne fulde for Fitjungs sønner — nu bærer de tiggerstaven; rigdommen er som et blink, den er ubestandigst av venner«) ikke synes at være synderlig anden forskjel end den, at i Hávamál den sententiøse del, i Solsangen derimot eksemplifikationen er stillet sidst, saa er dog aapenbart vore vers utsagt fra et helt andet standpunkt: mens den hedenske opfatning av de anførte visdomsord nærmest maatte bli: stol ikke paa ytre ting, men paa dig selv, saa indeslutter Solsangens vers som sin skjulte kjerne denne lærdom: Gud raar! Likesom selve maksimerne i v. 9 er holdt i gammel stil[1], saaledes ogsaa med det eksempel som de belyses med. Unnarr og Sævaldi betyr sømanden og søherskeren; disse navne — der likesom de i første avsnit anførte er helt opdigtede — henviser os til den fjerne tid da rigdommene erhvervedes paa havet, helst paa krigersk vis. Ved uttrykkene næmir hvervetna og runnu sem vargir til viðar sigtes til fredløshet: endnu i Sturlungtiden hersket den lov, at grovere forbrydere blev erklæret i akt og ban, utstødt av samfundet og prisgit alles forfølgelse (efter Grágás 406 er vargr — den fredløse — hvarvetna rækr), hvorfor de maatte ta sin tilflugt til øde steder (sml. skógarmaðr »en fredløs«). Uttrykket nøktr henspiller vel paa den med fredløsheten forbundne féránsdómr, hvorved vedkommende mistet sin eiendom.

3. Kjærlighet skiller venner.

11. Munaðar ríki
hefir margan tregat,
opt kemr kvalræði af konum;
meingar þær urðu,
þó hinn mátki guð
skapaði skírliga.

12. Sáttir þeir váru
Svafaðr ok Skartheðinn,
hvárgi mátti annars án vera,
fyrr en þeir óddusk
fyr einni konu:
hon var þeim til lýta lagin.

---

[1] Sml. f. eks. Fld. I, 282: þat verðr mǫrgu sinni | er minnst varir sjálfan (Hugsv. 47: sótt ok dauði | kemr, þá sízt varir).

13. Hvárskis þeir gáðu
fyr þá hvítu mey
leiks né ljósra daga;
øngvan hlut
máttu þeir annan muna
en þat ljósa lík.

14. Daprar þeim urðu
hinar dimmu nætr,
øngvan máttu þeir sǿtan sofa;
en af þeim harmi
rann heipt saman
millum virktar vina.

15. Fádǿmi verða
í flestum stǫðum
goldin grimmliga;
á hólm þeir gengu
fyr hit horska víf,
ok fengu báðir bana.

11. Elskovens tyranni har voldt mangen mand sorg, ofte voldes kval av kvinder; ulykkebringende er de blit, skjønt den mægtige Gud skapte dem rene.

12. Svavad og Skartheden var vel forligt og den ene kunde ikke undvære den anden, indtil de gik fra sans og samling for en kvindes skyld: hun var av skjæbnen bestemt til at volde dem ondt.

13. For den straalende møs skyld ænset de hverken lek eller lyse dage; de kunde ikke tænke paa andet end den skjønne skikkelse.

14. De dunkle nætter blev triste for dem, den søte søvn flydde dem; og av sorgen opspiret et bittert hat mellem de fortrolige venner.

15. Overdrivelser (overvættes lidenskap) faar for det meste en grum løn: i holmgang gik de for den herlige kvinde og fik begge bane.

Det er neppe tvil underkastet, at det er Gunlaug ormstunges og Skalde-Ravns tragiske skjæbne som har foresvævet forfatteren under denne skildring av kjærlighetens fordærvelige magt. Ogsaa disse to gik jo paa holm sammen for en fager kvindes skyld og fandt begge sin død i tvekampen. I begge fortællinger kommer de gamle nordboers fatalisme sterkt til orde. Om Helga den fagre heter det, at hun fødtes til et stridens æble (alin varð rýgr at rógi); og i Solsangen: møen var dem bestemt til men. Allikevel er vore strofer ingen ny utgave av den gamle kjærlighetsnovelle, hvorfra de avviker baade i navnene, som er opdigtede og symbolske (Svafaðr = krigeren, av svaf »spyd«; Skartheðinn = den pragtelskende), og i enkeltheter. Mens moralen, saaledes som den uttales i v. 11 (sml. v. 68[6]: æ koma mein eptir munuð, altid følger der lidelse efter sanserus), endnu kan siges at ha et vist kristelig-asketisk tilsnit, er eksemplet av helt praktisk-verdslig natur og mer i slegt

med Eddakvadene end med den religiøse digtning. Sml. f. eks. v. 13—14 med Hávamál 114, Grípisspá 29, Sigrdrífumál 28 (Málsháttakvæði 20[1-4]). En prestedannet forfatter synes her utænkelig; digteren har ikke blot bevidst git fremstillingen en arkaistisk kolorit (endog med den alt i 1004 paa Island avskaffede holmgang), — han maa med den ene fot ha staat paa den gamle livsopfatnings grund.

4. Hovmod staar for fald.

16. Ofmetnaðr drýgja
skyldi engi maðr,
þat hefik sannliga sét;
því at þeir hverfa
er hánum fylgja
flestir guði frá.

17. Rík þau váru
Ráðný ok Véboði,
ok hugðusk gott eitt gera;
nú þau sitja
ok sárum snúa
ymsum elda til.

18. Á sik þau trúðu
ok þóttusk ein vera
allri þjóð yfir;
en þó leizk
þeirra hagr
annan veg almátkum guði.

19. Munað þau drýgðu
á marga vegu
ok hǫfðu gull fyr gaman;
nú er þeim goldit,
er þau ganga skulu
milli frosts ok hita.

16. Overmodig bør intet menneske være, det har jeg set for sandt: ti de fleste som er det, vender sig bort fra Gud.

17. Mægtige var Raadny og Vebode, og syntes at de gjorde lutter godt; nu sitter de og vender sine saar, snart det ene, snart det andet, mot ilden.

18. De stolte paa sig selv og mente sig at være hævet over alle andre mennesker; men dog syntes deres stilling anderledes for den almægtige Gud.

19. Vellyst øvet de paa mange sæt og brukte sit guld til fornøielser; nu gjengjældes det dem, naar de maa gaa mellem frost og ild.

Den stoiske lære, som hadde betydelig indflydelse paa den faste gruppering av lasterne, opstillet følgende hovedlaster: luxuria, avaritia, ambitio. Ifølge en middelalderlig legende optraadte Kristus paa jorden med tre lanser i haanden for at tilintetgjøre den for dens tre hovedlaster: hoffærdighet, vellyst og gjerrighet (se f. eks. Maríu saga s. 811 f. og sml. Menzel, Christl. Symb. II, s. 10). Særlig de gammelengelske

homilier fremhæver hyppig og indtrængende hovmodet som den største blandt laster, der fremkaldte det første englefald; se f. eks. Early English Text Society 34, 103 og 89, 4 f. Paa sidstnævnte sted omtales, likesom i Solsangen (v. 19), vellysten som et utslag av det menneskelige overmod. At disse laster fremfor andre virker frafald fra Gud, fremhæves saavel i Solsangen (v. 16) som i Flat. II, 392: fyrir ofdrambs sakir ok líkams munuð hafði hann villzt ok snúizt frá guði. Idethele bevæger Sólarljóðs fremstilling sig i dette avsnit helt inden den strengt kristelige tankegang: de hovmodige stoler paa sig selv: »de trodde paa sig selv«[1], og paa sine gode verker: »de tyktes sig at gjøre lutter godt«, hvorfor de anser sig for bedre end andre: »de syntes sig at være over alle andre folk«[2]. Sml. norsk Homiliebok s. 48 om den av ofmetnaðr opfyldte: ok gerisk hann, þá er hugr manns hefsk upp af góðum verkum sínum, ok hann ætlar sik betra en annan. Istedenfor at sørge for sin sjæl ved almisser anvender den hovmodige sin rigdom til nydelser (v. 19[3]). Derfor maa han i det hinsidige vandre mellem frost og hete, likesom efter Maríu saga s. 781 en klerk lider hete og kulde i den anden verden, fordi han har været karrig mot de fattige. Ogsaa Solsangen handler maaske om en prest: de allegoriske navne Ráðný og Véboði synes at maatte betegne »den mægtige kvinde« og »den som forkynder i helligdommen«. Er denne tolkning av navnet Véboði rigtig, foreligger her et utfald mot geistligheten, og vi mindes om hvorledes Draumkvæe omtaler en prests pine i helved. Herav vilde igjen følge at forfatteren ikke selv kan ha været prest, likesom den slutning ligger nær, at han maa ha levet paa en tid da fordringerne til den islandske geistlighets cølibat var blit strengere, altsaa nærmest i anden halvdel av 13de aarhundred (nærmere herom i sidste avsnit).

Fælles for omtrent alle middelalderlige fremstillinger av helved er ildstraffen; om helveds ild siger den norske Homiliebok s. 62, at den er syv gange hetere end den heteste paa jorden. Som en nærmere utførelse av v. 17 omtaler v. 19 den sammensatte straf, at vandre mellem f r o s t o g i l d. Ogsaa denne straffemaate nævnes en talløs mængde gange i skildringer av de hinsidige renselsessteder. I den gammelnorske litteratur finder vi den i Maríu saga s. 121: »Jeg var i en dal som paa den ene side var kold, saa at alt frøs som kom dit, men paa den anden side var en brændende ild«. En slik dal fyldt med hete og kulde fortælles der

---

[1] Uttrykket trúa á sik ogsaa i Íslendingadrápa 25 (om Kormak); sml. trúa á mátt sinn ok megin (f. eks. ÓH. 211).

[2] Sml. isl. Homiliebok s. 21: þann mann er svá er metnaðarfullr at hann þykkist yfir ǫllum ǫðrum.

ogsaa om i Íslenzk æfintýri I, 318 f., og likedan hos Beda i Dricthelms syn (ogsaa hos Roger av Wendover og i Alfreds homilier). I den gammelnorske Duggals leizla (Tundals vision) kap. 5 (sml. kap. 9) omtales i dødsriket et fjeld med svovellue paa den ene side og isfrossen sne og skarpe haglvinde paa den anden. Mens disse ting her er adskilt i rum, er de i Draumkvæe 24 blandet sammen: so kom eg meg at votno dei, der isane brunne blå. Paa lignende vis fortæller en vision i Vita patrum om svovlsjøer og issjøer, hvor der blæser en forfærdelig vind. I den angelsaksiske litteratur møter denne pinsel os endnu langt hyppigere end i vor egen. Saaledes heter det i et digt om sjælen efter døden: »Det hete svelg svier sjælene med sin gamle flamme og med sin skrækkelige frost«. Lignende i Blickling homilierne s. 61 og mangfoldige andre steder[1]. Gaar vi høiere op i tiden, finder vi i Paulus' apokalypse blandt straffemidler omtalt hete paa den ene side av legemet, kulde paa den anden (i den tyske Sanct Brandan er dette Judas' straf). Ogsaa gnostiske skrifter anfører i helved ved siden av ildfyldte steder saadanne som er fulde av sne og kulde. Til fuldkommenhet stemmer med den visionære og homiletiske litteraturs skildring av helvedpinen den parsiske lære om det hinsidige; sml. Hübschmann, Jahrbücher für protest. Theologie 1879, s. 222: »Helveds hovedplager bestaar i isnende kulde, gloende hete, udyr som ligger høit som fjeld og gnager paa sjælene som hunde paa knokler, bedøvende stank, og mørke som er saa tykt at man kan gripe det med haanden. De skrig som Ahriman, djævlene og sjælene utstøter, er saa vældige at man kunde tro at jorden blev rystet av dem«. Hermed kan sammenlignes Lilja v. 73:

> Reknir brott í dauðans druknan
> drepnir menn, er þar skulu brenna,
> gnísta tennr í fýlu ok frosti;
> fjándr í kringum búka standa.
> Brigzli ok hróp er at gǫrvum glǿpum,
> grimmlig sótt í myrkri ok ótta.

Harmsól v. 39 omtaler: helveds stank (fnykr), kulde og hete (frost með bríma), Elucidarius likesaa (frost, eldr, daunn). Helvedilden brænder, men lyser ikke op i det evige mørke.

[1] Saaledes i digtet Om Dommedag v. 194 f (þæs ofnes byrne; hwilum eác þá téþ for miclum cyle manna þǣr gryraþ), Kristus og Satan v 132 (hǣt and cald hwilum mencgaþ) v. 335 (nabbaþ tō hyhte nymþe cyle and fyr), Dialogen mellem djævelen og eneboeren (cele and brene).

5. Tro ikke dine uvenner.

20. Óvinum þínum
trúðu aldregi,
þó þér fagrt mæli fyrir;
góðu þú heit,
gott er annars
víti hafa at varnaði.

21. Svá hánum gafsk
Sǫrla hinum góðráða,
þá er lagði á Vígúlfs vald;
tryggliga trúði,
en hinn at tálum varð,
sínum bróðurbana.

22. Grið hann þeim seldi
af góðum hug,
en þeir hétu hánum gulli í gegn;
sáttir létusk,
meðan saman drukku,
en þó kómu flærðir fram.

23. En þá eptir
á ǫðrum degi,
er þeir hǫfðu í Rýgjardal riðit,
sverðum þeir meiddu
þann er saklauss var,
ok létu hans fjǫrvi farit.

24. Lík hans þeir drógu
á leynigǫtu
ok brytjuðu í brunn niðr;
dylja þeir vildu,
en dróttinn sá
heilagr himnum af.

25. Sál hans bað
hinn sanni guð
í sinn fǫgnuð fara;
en sǫkudólgar
hygg ek at síðla muni
kallaðir frá kvǫlum.

20. Tro aldrig dine uvenner, selv om de i din nærværelse taler fagre ord; giv du gode løfter! Det er godt at ta advarsel av andres skade.

21. Det kan man se av Sorle den godraades skjæbne, da han gav Vigulv selvdømme; han stolte trygt paa sin brors banemand, men denne sveg ham.

22. Han gav dem (Vigulv og hans hjelpere) grid av et oprigtig hjerte, og de lovet ham guld til gjengjeld; de lot som de var forlikt, mens de drak sammen, men dog kom falskheten frem.

23. Da de den næste dag hadde redet til Rygjardal, lemlestet de den sakesløse med sverd og røvet hans liv.

24. De slæpte hans lik paa en lønsti og sænket det opstykket ned i en brønd; de vilde dølge sin gjerning, men den hellige Gud saa den fra himlen.

25. Den sande Gud bød hans sjæl at fare ind til sin glæde; men jeg tror at hans fiender sent vil bli kaldt fra (skjærsildens) kvaler.

Moralen av de sentenser hvorav v. 20 bestaar, er av forskjellig art og verd. Den leveregel som første halvdel gir, er i religiøs henseende indifferent: den passer likesaavel i en hednings som i en kristens mund. »Den leende uven« var de gamle en velkjendt figur (sml. f. eks. Hávamál 24 og 25) og lever endnu sammen med sin motsætning i ordsproget »ein gretten vin er betre en ein læjande uvin« (Aasens Norske Ordsprog [2] s. 178)[1]. Den utfyldende gnome uttales i Hávamál 124[6]: era sá vinr ǫðrum er vilt eitt segir = Aasens Norske Ordsprog [2] s. 178: dei er ikkje alle viner, som til vilje tala (sml. Hugsvinnsmál 24 og 108). Den samme indifferente stilling i religiøs henseende indtar ordsproget: det er godt at ta advarsel av andens skade; sml. Njáls s. kap. 13 (eigi er nú þat sem mælt er, at þú látir þér annars víti at varnaði), Þorsteins s. stangarhǫggs 52, Barlaams saga s. 51, Hugsv. 92[4–5] (i originalen: multorum disce exemplo, quæ facta sequaris, quæ fugias)[2]. Avgjort ukristelig er derimot tilføielsen til det første raad: giv ham gode løfter! — d. v. s. betal den falske venlighet med samme mynt, — altsaa ganske samme moral som i Hávamál 42, 45 og 46 (v. 45 lyder: har du en omgangsven som du ikke stoler paa, og du allikevel vil nyte godt av ham, da skal du tale fagre ord til ham, men tænke underfundig og gjengjelde falskhet med løgn)[3]. Av dette forhold er to forklaringer tænkelige: enten var forfatteren av Solsangen ikke sterkere befæstet i sin kristendom, end at det raad som i de gamle leveregler stadig blev git mot falske venner: at gjengjelde like med like, er glidd med ind i verset; eller ogsaa er linjen forvansket av en avskriver hvem den gamle form av sentensen foresvævet. Det sidste er Vigfussons mening, naar han retter til: gulli þó heiti (sml. v. 22[3]), selv om de lover guld, — en mindre voldsom rettelse var: góðu þó heiti, selv om de gir gode løfter.

Imidlertid er der et andet forhold som taler imot denne rettelse, og som synes at peke hen paa hedenske reminiscenser eller dog ialfald paa en vis uklarhet i den moralske opfatning hos Solsangens digter. Dette er moralen av den historie som skal illustrere de nævnte regler. Sorle,

[1] Sml. Alfreds ordsprog 19: „Mangen mand tænker, hvad han ikke bør tænke, at han har en ven, naar nogen gir ham fagre løfter og taler fagert for ham (i hans nærvær), men falskt paa hans bak".

[2] Sml. det norske ordsprog: sæl er den som verte vis av frammande skae; gl.svensk: saligh ær then ther kan see wedh annen mandz skadhe = felix quem faciunt aliena pericula cautum; Plautus Merc. 4, 4, 46: feliciter sapit, qui alieno periculo sapit. Se Kock, Östnord. och lat. Medeltidsordspråk II, 180.

[3] Sml. Hugsvinnsmál 41: Fláráðs orðum, | þótt hann fagrt mæli, | þarft þú ei þeim at trúa; | glyslig orð | lát þú i gegn koma, | ok gjald þú liku likt = qui simulat verbis, nec corde est fidus amicus, | tu quoque fac pariter, sic ars deluditur arte. Lignende i v. 85.

heter det, blev ikke vis av andens skade, han fulgte ikke den gamle advarsel: ikke at tro sin brors banemand (sml. Hávamál 89: bróðurbana sínum . . . verðit maðr svá tryggr at trúi), han gav tvertimot sin fiende grid og opfyldte herved det høieste krav som kunde stilles til en kristens forsonlighet: i Maríu saga s. 172 nævnes som eksempel paa et Mariabilledes undermagt at den som saa det, tilgav sin »bróðurbani«. Og han bøtte for det med sit liv. Konklusionen av denne fortælling synes ikke at kunne bli nogen anden end denne: ta ikke mot forlik av den som har dræbt din bror, for han vil ikke holde det; har han sveget din bror, sviger han ogsaa dig. Et slikt ræsonnemang er visselig naturlig og vist hos en hedning, ja kan endog lyde nobelt, som naar den gamle Egil Skallagrimsson i sit digt Sønnetapet klager over at man paa hans tid paa Island »solgte sin brors lik for ringe«; ti efter hedensk opfatning var det skammelig at ta imot bøter for frændedrap. Men av en kristens mund klinger det unegtelig meget paafaldende at høre advarsler mot forsonlighet. Nu er det vistnok saa, at i Solsangen vegten ikke ligger paa frændehevnens pligt, og man kunde vel endog ved at forklare tankegangen derhen: »slut ikke fred og forlik med de onde, selv om det synes din fordel« gi moralen et vist kristelig tilsnit — men hverken fremgaar denne opfatning naturlig av ordene og heller ikke stemmer den synderlig med indledningsverset. Det blir da vanskelig at hævde for digteren en gjennemført kristelig grundbetragtning.

Ikke synderlig bedre staar det med logikken i avsnittets slutning. Som man vil se, har det været forfatteren magtpaaliggende at fremstille forbrydelsen saa hæslig som mulig. Vigulv er, som allerede navnet (kampulv eller drabsulv) antyder, en fredsforstyrrer av værste slags. Ikke blot bryter han sin givne tro mot Sorle, som har vist ham en egte kristelig forsonlighet — og følger forsaavidt forskriften i Sigrdrífumál 35: at þú trúir aldregi | várum vargdropa, | hverstu ert bróðurbani | . . . þó at hann sé gulli gladdr (d. v. s. selv om drapet er bøtt, sml. Sólarlj. 22^{3})[1] —, men han gjør det efter at ha hyklet venlighet og drukket fredsbægeret sammen med ham. Og selve ugjerningen sker under omstændigheter som stiller dens utøver i det sletteste lys; offeret lokkes ind i den skumle og uhyggelige Rygjardal (rýgr = jættekvinde, trollkjerring) og anfaldes av hele skaren; og det er intet almindelig drap, som lyses for folket, men et hemmelig mord[2] med paafølgende krænkelse av liket. I den

[1] Sml. ogsaa Fáfnismál 36 og de av Heusler, Zum isl. Fehdewesen in der Sturlungenzeit s. 33 citerte steder fra Sturlunga og Þiðreks saga.

[2] Sml. Draumkvæes ord: „de æ den største synd æ te, å myrde mannen i skog".

ældste kristelige lovgivning — hvormed utentvil hedendommens love i dette stykke har stemt — fastsættes forhøiede drapsbøter for det tilfælde at drapsmanden tillot sig at mishandle den dræptes lik (Keyser, Efterl. Skrifter II, 2, s. 126). Forledet av sin nidkjærhet efter at se saa stor ugudelighet straffet og saa megen fromhet belønnet, har forfatteren tilføiet et slutningsvers, hvor Sorle — som alle uskyldig myrdede (se ovenfor s. 3) — kaldes like ind til Herrens glæde. Men herved blir jo — set fra middelalderens almindelige kristelige standpunkt — døden egentlig ingen stor ulykke for Sorle, og historien blir til syvende og sidst litet egnet for sit formaal: at tjene som advarende eksempel mot godtroenhet. Ialfald vilde virkningen ha blit betydelig sterkere, ifald slutningen hadde været uteladt.

Om denne skabelonmæssige historie uten individuelle træk gjelder den samme bemerkning som for de fire foregaaende: allerede navnene viser at den er opdigtet til belysning av en læresætning. Mens Vígúlfr alene indeholder en karakteristik, har det ved Sǫrli været nødvendig at tilføie et tilnavn. Begge navne forekommer ogsaa ellers oftere, Vígúlfr bl. a. en gang som fingeret navn[1]; se Lind, Norsk-isländska Dopnamn s. 1024. 1104.

6. De syv raad.

26. Dísir bið þú þér
dróttins mála
vera hollar í hugum;
viku eptir
mun þér vilja þíns
ganga at óskum alt.

27. Reiði-verk
þau þú unnit hefir
bøtaþu illu yfir;
grøttan gøla
skaltu með góðum hlutum;
þat kveða sálu sama.

28. Á guð skal heita
til góðra hluta,
þann er hefir skatna skapat;
mjǫk fyrir verðr
manna hverr,
er seinar finna fǫður.

29. Æsta dugir
einkum vandliga
þess er þykkir vant vera;
alls án verðr
sá er enskis biðr,
fár hyggr þegjanda þǫrf.

[1] Biskupa sögur I, 662 som variant for Ingólfr, der efter Sturlunga I, 179 er det rigtige.

30. Síðla ek kom,
snemma kallaðr,
til dómvalds dyra;
þangat ek ætlumk,
því mér heitit var:
sá hefir krás er krefr.

31. Syndir því valda,
at vér hryggvir[1] fǫrum
ógisheimi ór;
engi óttask,
nema illt gøri;
gott er vammalausum vera[2].

32. Úlfum líkir
þykkja allir þeir
er eiga hverfan hug;
svá mun gefask
þeim er ganga skal
þær inar glóddu gǫtur.

33. Vinsamlig ráð
ok viti bundin
kenni ek þér sjau saman;
gørla þau mun
ok glata aldregi,
ǫll eru þau nýt at nema.

26. Bed de hellige jomfruer være dig hulde tilsinds! Uken derefter vil alt gaa dig efter ønske.

27. Bøt ikke paa handlinger, som du har begaat i vrede, med nyt ondt! Den du har bedrøvet skal du trøste med velgjerninger, det siger man sømmer sig for sjælen.

28. Man skal anraabe den Gud som har skapt menneskene, for at faa de gode ting; stor skade lider den som opsætter med at søke Faderen.

29. Det er nyttig at bede med omhu om det man tykkes at mangle; den faar intet som ikke beder om noget: faa tænker paa den tiendes tarv.

30. Sent kom jeg, skjønt tidlig kaldt, til Dommerens dør; dit agter jeg mig, ti det blev lovet mig: den faar de gode saker som ber derom.

31. Synderne volder at vi bedrøvet forlater denne grufulde verden; ingen er ræd, medmindre han gjør ondt; godt er det at være lyteløs.

32. Lik ulver synes alle de som har et upaalitelig sind; det vil vise sig paa dem som maa vandre de glødende veie.

33. Venskabelige raad og med kunst avfattede har jeg lært dig, syv tilsammen; husk dem nøie og glem dem aldrig! Alle er de nyttige at lære.

Den samme rolle som 9-tallet i Svipdagsmál og Hávamál spiller i Solsangen 7-tallet (om hvis hellighet se f. eks. Menzel, Christl. Symbolik II, 377 f.): sml. de syv sol-strofer, de syv seiersverdener i v. 53 og de syv Nide-sønner i v. 57. Likesom Hávamál har ni »fimbulljóð« og

[1] I v. 31^{2} foreslaar Bugge for hryggvir: saurgir, F. Jónsson: við sorg. Imidlertid findes lignende alliteration oftere i digtet, f. eks. 4^{4-5}, 8^{4-5}, 16^{4-5}, 18^{1-2}, 18^{4-5}, 30^{4-5}, 63^{4-5}.

[2] Til konstruktionen i 31^{6} sml. Hávamál 124, Hugsvinnsmál 123 (se Arkiv f. nord. Fil. X, 108).

Grógaldr ni beskyttende galdre, saaledes Solsangen sine syv raad. Flere av disse saakaldte »raad« har imidlertid ikke form av saadanne: raadet ligger implicite i fremstillingen og maa utdrages av den; der er her en sterk avvikelse fra den ældre form, hvor slike vers altid begynder med: »det raader jeg dig«.

Første raad: Bed til de hellige jomfruer! — Kyske møer av overjordisk natur kjendte alt de gamle germaner; vore forfædre kaldte dem »diser« og ofret til dem ved de saakaldte »dísablót«. Den kristne forfatter av Solsangen har beholdt dette navn, idet han kalder de hellige jomfruer som efter den katolske tro formidler mellem Gud og mennesker eller optrær som forbedere for menneskene hos Gud (skytshelgener), for dróttins máladísir, de diser som taler med Gud (sml. málvinr, en ven med hvem man jevnlig taler). Saadanne hellige jomfruer omtales ogsaa i visionslitteraturen flere gange; saaledes nævner Tundals syn »jomfruernes hvitklædte skare« sammen med engler, profeter og martyrer; Thurchils syn skildrer et pragtfuldt tempel i det hinsidige, hvori tre hellige jomfruer: Catharina, Margareta og Ositha. En gammelengelsk homilie (Early English Text Society 34, s. 239) skildrer Gud sittende paa en trone 'mid halie meiden'. Efter Elucidarius 69 dømmer i det hinsidige apostler, martyrer, munker og møer. Den islandske Homiliebok 41 nævner »helgar meyjar« blandt de helgener som allehelgensdag er viet til (s. 43 kaldes de »guðs meyjar«). Den romerske kirke adskiller tre klasser av helgener: jomfru Maria, englene og den nye pakts hellige, nemlig apostler, martyrer, bekjendere og jomfruer; og den indrømmer disse helgener, likesom englene, paakaldelse, men ikke tilbedelse. Likesom i vort vers disernes rolle som forbedere er den samme som jomfru Marias, saaledes tvætter i v. 74 »helgar meyjar« sjælene rene, hvad ellers tillægges Maria. Kun paa ett sted i vort digt synes jomfru Maria selv at være nævnt (Sólkatla i v. 79). Dette forhold er ganske eiendommelig, særlig da anvisningen om at der skal bedes til de hellige jomfruer hver søndag, synes at tyde paa bønner i kirken. Man mindes om den fremtrædende rolle som diserne spillet i den hedenske gudsdyrkelse, og hvorom bl. a. de mange med dís sammensatte stedsnavne endnu bærer vidnesbyrd.

Andet raad: Søk at gjøre godt igjen hvad du har forbrudt i vrede! Som man ser, er den hellige skrifts ophøiede lære: at gjengjelde ondt med godt, her avdæmpet og bragt ned til et rent humant standpunkt. Allikevel turde opfyldelsen av dette mindre bud ha faldt vanskelig nok for vore fædre, blandt hvem kristendommens sagtmodige aand kun langsomt og ufuldstændig trængte gjennem, — i sterk motsætning til forholdet i England, hvor en bløt og elegisk tone allerede møter os i den ældste

kristne tids litteratur. Blandt de gamle nordmænd blev handlinger begaat i vrede betragtet meget mildt; om at gjøre en uret god igjen var der sjelden tale, — meget mer drog den ene feil gjerne den anden efter sig, idet man for at hindre følgerne av en overilelse grep til ny voldsdaad.

Tredje raad: Opsæt ikke med at søke Gud! Utførlig om dette emne handler den gamle norske Homiliebok s. 23—25 (De non tardando converti ad deum). Det noget uklare uttryk i Solsangen: mjǫk fyrir verðr manna hverr, er seinar finna fǫður forklares i Homilieboken nærmere: »Den som nøler med at omvende sig til Gud, skaper en fare for sin sjæl, ti døden nøler ikke, men fører den tøvende til pinen«. Endnu nærmere vor tekst staar i sproglig henseende følgende sætning (s. 25): skynda skal hverr maðr sem einn at snúask til guðs, meðan hann má, at eigi seini hann ok megi eigi um síðir. Sml. ogsaa uttrykket finna guð s. 24. Sammenlignes kan ogsaa Leiðarvísan 39: verðr mein, at seinum biðja guð friðar; og Harmsól 41 (»sein« om opsættelse med at søke Gud).

Fjerde raad: Bed omhyggelig! — I den indtrængende indskjærpelse av bønnens betydning staar digteren i fuld samklang med den katolske praksis, som saa ofte over budet; »bed, saa skal I faa« har glemt det andet: »gjør ikke lange bønner, ti Eders himmelske fader ved hvad I har behov«. Mindre heldig har forfatteren været i sin maate at anskueliggjøre bønnens magt (som har lignelserne i Lukas' evangelium kap. 8 og 18 til forbillede). Det gamle, endnu paa Island brukelige ordsprog: »faa tænker paa den tiendes tarv« [1] holder stik for mennesker, men ikke for Gud, som kjender alles behov.

Mens v. 28^{1-3} taler om bønner om sjælens aandelige goder (denne betydning har »góðir hlutir« i den isl. Homiliebok s. 51: hvé sælt er hugskot þat er fyllisk góðra hluta) og det fjerde raad gjelder bønner om verdslige ting, handler det femte snarest om de himmelske: bed om Guds rike, og du skal faa det! Den talende — den døde far — vendte sig i ellevte time til Gud, idet han paaberaabte sig ordet: »bed, saa skal I faa«, hvis mening gjengis ved et gammelt ordsprog — et slikt foreligger aabenbart i linjen sá hefir krás er krefr — av et meget verdslig og hverdagslig præg. Dómvaldr, dommens herre (sml. Dómaldi i Ynglingatal), er Gud eller Kristus: i Leiðarvísan str. 1 kaldes Gud dǫglingr dǿmistóls, efter Maríu saga s. 265 er Kristus sjælens dómari, i Geisli kaldes han heims

[1] Sml. gl.svensk: faa wita thiandis mans tharff (vocis supresse pauci nouere necesse); Vedels overs. av Saxo s. XCI: faa ere de som noget gaat giøre den som selff tier oc dyller sin trang. Se Kock, Östnord. och lat. Medeltidsordspråk II, 404.

dómari; lignende i angelsaksisk digtning, sml. sigedēma (Crist 1061) om Kristus, se āh dōmes geweald (Vision of the Rood 107) om Gud Fader. Hans »dør« er da vel himmeriks dør — et uttryk som forekommer ofte i balladerne, f. eks. Grundtvig DgF. nr. 100 (motsat helveds port) og nr. 106 (»Sjælen for himmeriks dør«), og i eventyrene. Ellers kunde »Herrens dør« ogsaa være Kristus, som i Joh. 10, 9 siger: »jeg er døren«; eller uttrykket kunde stamme fra latinske hymner, som kalder Maria for »regis alta janua«, »felix coeli porta« o. l. (Menzel, Christl. Symb. II, 487). Under alle omstændigheter betegner ordene »jeg kom til Herrens dør«: jeg vendte mig til Gud. Paafaldende er formen ætlumk for det ventede ætlaðask: herved synes antydet, at den døde far endnu staar for himmeriks dør, idet han ikke har faat sin endelige dom[1]. Sit sikre haab om frelse uttaler han ogsaa i v. 83 (hittask munum á feginsdegi fira).

Sjette raad: Bered dig til døden! »Synden volder at vi frygter døden, ti ingen frygter uten han gjør ondt« stammer vistnok fra Romerbrevet 13, 4: »Men dersom du gjør det som er ondt, da frygt!« Naar døden kommer, er det godt ikke at ha noget at bebreide sig, heter det videre. Tankegangen er altsaa: rens dig fra synden før døden kommer, ti da behøver du ikke at frygte den. Uttrykket ǿgisheimr[2], rædselsheimen, for denne verden staar i skarp motsætning til yndisheimr i v. 34: den første betegnelse har faat farve av hryggir i foregaaende linje, den sidste av sæll. Helt indifferente er dvalarheimr i v. 36 og aldaheimr i v. 42 (sml. ljóðheimar i Grógaldr 2).

Syvende raad: Vær uten falskhet! — Ulven var i den gamle norrøne digtning — likesom (efter bibelsk forbillede) i middelalderens religiøse litteratur — falskhetens sindbillede. Om sønnen av en dræpt fiende heter det i Sigrdrífumál 35: úlfr er í ungum syni, og i Sigurðarkviða hin skamma 12: skalat úlf ala ungan lengi[3]. De gloende veie, som kommer igjen v. 60, minder om Thurchils vision, hvor seeren ved indgangen til det nedre helved faar øie paa fire gater (plateas) med utallige ovne og kjeler fulde av kokende væsker; og om Duggals leizla kap. 4, hvor der omtales en dal fuld av glør som straffested for dem som har

[1] Paasche (Krist. 142) tar linjen þangat ek ætlumk i betydningen: dit vender jeg tilbake, men hertil passer den følgende begrundelse ikke.

[2] I ags. brukes lignende betegnelser om helved, f. eks. angryslic ege, eácne egsan, ealdorbealu egeslic.

[3] Lignende: annars barn er sem úlf at frjá, Málsháttakvæði 4[3]; spyr ek þat frá, at Danir muni ala oss úlfa, Fms. 8, 303. Sml. Saxo, ed. Holder s. 133: æde lupum quicunque fovet, nutrire putatur | prædonem proprio perniciemque lari. Særlig om skjulte fiender; saaledes úlfr grár i Helg. Hund. II, 1; hertil ordsproget: þar er mér úlfs ván, er ek eyru sék, Fáfnismál 35 (Finnboga s. kap. 10), sml. Saxo, l. c.: quando lupi dubias primum discernimus aures, | ipsum in vicino credimus esse lupum.

dræpt sine nærmeste slegtninge: se herom og om Draumkvæes parallel nedenfor til v. 73. Sml. ogsaa Poema morale v. 220: his bed (scal beo) berninde glede; Kalevala 16, 409 f.: bäddadt uppå heta stenar, | uppå glöduppfyllda hällar.

Paamindelsen om at lægge sig de givne raad paa hjerte er stereotyp for denne art digtning; sml. Hávamál 112 ff., Grógaldr 16, Hugsvinnsmál 2^{1-3} (ástsamlig ráð | kenni ek þér, minn einka son, | mun þú þau eptir ǫll). Det angelsaksiske digt A father's instruction to his son ender med følgende ord: »Saaledes huske du, min søn, altid din fars vise lære, og bevar dig for synder!« Salomos Ordsprog 7, 1—2: »Min søn, bevar mine taler og gjem mine bud hos dig! Følg mine befalinger, og du skal leve lykkelig.«

7. Døden og helfærden.

34. Frá því er at segja,
hvé sæll ek var
yndisheimi í,
ok hinu ǫðru,
hvé ýta synir
verða nauðgir at nám.

35. Vil ok dul
tælir virða sonu
þá er fíkjask at fé;
ljósir aurar
verða at lǫngum trega,
margan hefir auðr apat[1].

36. Glaðr at mǫrgu
þótta ek gumnum vera,
þvíat ek vissa fátt fyrir;
dvalarheim
hefir dróttinn skapat
munafullan mjǫk.

37. Lútr ek sat,
lengi ek hǫlluðumk,
mjǫk var ek þá lystr at lifa;
en sá réð
er ríkri var[2];
frammi eru feigs gǫtur.

38. Heljar reip
kómu harðliga
sveigð at síðum mér;
slíta ek vilda,
en þau seig váru;
létt er lauss at fara.

39. Einn ek vissa,
hvé alla vegu
sullu sútir mér;
heljar meyjar
er mér hralla buðu[3]
á hverju kveldi heim.

---

[1] Sml. Hávamál 75^{3}: margr verðr af aurum api.

[2] Sml. Atlamál 66^{7}: ríkri ráð sagði; Málsháttakvæði 23^{1}: jafnan segir enn ríkri ráð.

[3] hralla (d. e. hraðla) er Bugges rettelse for hrolla; sml. Atlamál 28: konur hugðak dauðar | koma í nótt hingat . . . byði mér brálliga | til bekkja sinna. „Bjóða e-m heim" er fast formel baade i hedensk og kristelig terminologi, se nedenfor samt Fritzners ordbok. F. Jónssons oversættelse — „at hver aften skulde verden gyse (være kold) for mig" — synes uantagelig.

40. Sól ek sá,
sanna dagstjǫrnu,
drúpa dynheimum í;
en heljar grind
heyrða ek á annan veg
þjóta þungliga.

41. Sól ek sá
setta dreyrstǫfum,
mjǫk var ek þá ór heimi hallr;
máttug hon leizk
á marga vegu
frá því er fyrri var.

42. Sól ek sá,
svá þótti mér,
sem ek sæja gǫfgan guð;
henni ek laut
hinzta sinni
aldaheimi í.

43. Sól ek sá,
svá hon geislaði,
at ek þóttumk vætki vita;
en Gylvar straumar
grenjuðu á annan veg,
blandnir mjǫk við blóð.

44. Sól ek sá
á sjónum skjálfandi,
hræzlufullr ok hnipinn;
því at hjarta mitt
var heldr mjǫk
runnit sundr í sega.

45. Sól ek sá
sjaldan hryggvari,
mjǫk var ek þá ór heimi hallr[1];
tunga mín
var til trés metin,
ok kólnat at fyr utan.

46. Sól ek sá
síðan aldregi
eptir þann dapra dag,
því at fjallavǫtn
luktusk fyr mér saman,
en ek hvarf kallaðr frá kvǫlum[2].

47. Vánarstjarna flaug,
þá var ek fǿddr,
brott frá brjóstum mér;
hátt hon fló,
hvergi settisk,
svá at hon mætti hvíld hafa.

48. Ǫllum lengri
var sú hin eina nótt,
er ek lá stirðr á strám;
þá merkir þat
er mælti guð:
at maðr er moldar saurr[3].

49. Virði þat ok viti
inn virki guð,
sá er skóp hauðr ok himin:
hvé ein-mana
margir fara,
þó við skylda skili.

---

1 $45^3 = 41^3$.
2 Med 46^6 sml. 25^6; andre haandskrifter har kaldr for kallaðr.
3 Sml. 1. Moseb. 3, 19; Barl. s. s. 112 (guð gerði manninn af jarðar sauri): se Bugges utg. s. 448.

50. Sinna verka
nýtr seggja hverr,
sæll er sá er gott gørir[1];
auði frá
er mér ætluð var
sandi orpin sæing.

51. Hǫrundar hungr
tælir hǫlda opt,
hann hefir margr til mikinn;
lauga vatn
er mér leiðast var
eitt allra hluta.

52. Á norna stóli
sat ek níu daga,
þaðan var ek á hest hafinn;
gýgjar sól
er skein grimmliga
ór skindrepnis skýjum[2].

53. Utan ok innan
þóttumk ek alla fara
sigrheima sjau;
upp ok niðr
leitaða ek ǿðra vegar,
hvar mér væri greiðastar gǫtur.

34. Nu skal jeg fortælle hvor lykkelig jeg var i denne glædens verden; og dernæst om hvor nødig menneskenes sønner blir til lik.

35. Vellyst og indbildsk stolthet besnærer de mennesker som tragter efter gods; de skinnende mynter blir til langvarig sorg; mangen har rigdommen bedaaret.

36. Jeg syntes menneskene munter, fordi jeg kjendte litet til fremtiden; Gud Herren har skapt dette vort midlertidige opholdssted fuldt av nydelser.

37. Lutende sat jeg, længe heldet jeg, meget lysten var jeg dog paa at leve; men han raadet som var mægtigere; til ende er den feiges (den til døden bestemtes) vei.

38. Hels rep kom haardt svungne mot mine sider; jeg vilde slite dem, men de var seige; let er det at fare løs og ledig.

39. Jeg alene vidste hvorledes sorgerne svulmet rundt mig; hels møer bød mig hver aften snart at komme hjem til sig.

40. Jeg saa solen, den sande dagstjerne, synke i havet[3]; men helgrinden hørte jeg larme dumpt paa den anden kant.

41. Jeg saa solen bestænket med blod, — sterkt heldet jeg da mot graven —, mægtig syntes den paa mange maater mot hvad før den var.

42. Solen saa jeg, og det tyktes mig som om jeg saa den herlige Gud; jeg bøiet mig for den for sidste gang i mandeverden.

43. Solen saa jeg, og den straalte slik at jeg blev bedøvet derav; men Gylstrømmene bruste paa den anden kant, blandet sterkt med blod.

[1] Se Kock, Östnord. och lat. Medeltidsordspråk II, 79 f. (og II, 189).
[2] skindrepnis er Bugges konjektur; sml. Hervarar s. s. 239: hann (myrkvi) drepr skini sólar
[3] Saaledes forklarer Egilsson dynheimar, som F. Jónsson gjengir med „luften". Men dynr (dynja) brukes ellers altid om vand, ikke om luft. Dativen beviser intet.

44. Solen saa jeg skjelvende for blikket, rædselsfyldt og nedbøiet; ti mit hjerte var sønderrevet.

45. Solen saa jeg sjelden (aldrig) mere bedrøvet, sterkt heldet jeg da ut av verden; min tunge var blit som træ, og den ytre krop kold.

46. Solen saa jeg aldrig mer efter den triste dag; ti fjeldvandene lukket sig sammen over mig, og jeg gik heden, kaldt bort fra kvaler.

47. Haabets stjerne fløi bort fra mit bryst, — da blev jeg født —; høit fløi den, ingensteds satte den sig, saa den kunde faa hvile.

48. Længre end alle var den ene nat da jeg laa stiv paa straa; da forstaar man det gudsord, at mennesket er muld.

49. Gud, som skapte himmel og jord, skal vite hvor ensomme mange vandrer herfra, skjønt de skilles fra slegtninger.

50. Enhver faar lønnen for sine gjerninger; sæl er den som gjør godt! Fjernt fra mine rigdomme var mig en sandtilkastet seng bestemt.

51. Kjødets lyst forfører ofte menneskene, den har mangen for meget av; mig var renselsens bad ledest av alle ting.

52. Paa nornestolen sat jeg ni dage, derfra blev jeg løftet op paa hesten; troldkvindens sol (d. e. maanen) skinte rædsomt gjennem nattehimlens skyer.

53. Ut og ind tyktes jeg mig at fare gjennem alle syv seierverdener; oppe og nede søkte jeg en bedre vei, hvor stierne kunde være mig mest fremkommelige.

Som et advarende eksempel for sønnen skildrer faren sin egen tilstand, da døden sendte ham bud. Han stod dengang midt i nydelsen av livet og timelig velvære. Et let sind og verdens mangehaande tillokkelser hadde holdt tanken paa døden borte fra ham, — han hadde aldrig grublet over sin fremtidige skjæbne, saaledes som dypere naturer gjerne gjør paa livsglædens bekostning (v. 36). Der er paa dette punkt et grelt motsætningsforhold mellem den hedenske og kristelige betragtning. Efter den første gjaldt det for et lykkeraad ikke at tænke for dypt over livets og dødens gaader, — man sammenligne Hávamál (55 og) 56: »middelsklog bør enhver være, aldrig for klog: sin skjæbne bør ingen (søke at faa) vite paa forhaand, for saaledes er han mest sorgløs« (sml. ogsaa Hugsvinnsmál 56. 64. 121). Men denne hedenske visdom er daarlighet for den kristne, for hvem det netop gjelder ved tanken paa det evige at løsrive sig fra det timelige. Farens hjerte hang derimot under hans lange hensygnen ved verden, og døden fyldte ham med rædsel. Han hadde fundet sin glæde i selskabelig omgang og i sine rigdomme: nu maatte han bære sorgen alene (v. 39) og dø fra sit gods med en

følelse av forlatthet (v. 49), — kun hans gjerninger fulgte med ham i graven (v. 50; sml. Aabenb. 14, 13). Saaledes er da farens skjæbne en indtrængende advarsel mot at la tragten efter rigdom (v. 35) og kjødelig lyst (v. 51) stænge dødstanken ute.

Den sol, som Solsangen bærer sit navn efter, er ikke vor almindelige, men det nye Jerusalems sol, det til Kristus knyttede salighetshaabs symbol. Naar faren (v. 40) ser solen, »den sande dagstjerne«, paa den ene side og paa den anden kant hører helgrindens larm, eller naar han (v. 43) i vest ser solen og paa den motsatte side hører helvedfloderne bruse, da er dette et billed paa den døendes aandelige tilstand: mens hans legem svæver mellem liv og død, svæver hans sjæl mellem himmel og helved. Naar solen (v. 40—41) synker blodrød i havet, for saa igjen — efterat faren har bøiet sig for den (v. 42) — at straale med en ny og blændende glans (v. 43), betegnes herved at ogsaa for ham haabets sol gaar op.

Dagstjarna er navnet paa lucifer eller morgenstjernen, sml. Alexanders s. s. 161 (likedan ags. dægsteorra, oht. tagastern). »Jeg er morgenstjernen«, siger Kristus, Aabenb. 22, 16. I motsætning til Lucifer som betegnelse for djævelen kaldtes Kristus »den sande morgenstjerne« (verus Lucifer), saaledes alt i en hymne fra fjerde aarhundred av Hilarius (Menzel, Christl. Symb. II, 140). Naar i v. 40 solen kaldes »sǫnn dagstjarna«, er det baade fordi solen her er Kristi symbol, og fordi haabet om det evige liv er knyttet til den, sml. 2. Petri 1, 19: »indtil morgenstjernen (lucifer) oprinder i eders hjerter«; sml. nedenfor til v. 47.

Efter Aabenb. (21, 23) er Kristus det nye Jerusalems sol. Ogsaa ellers betegner den hellige skrift Kristus som solen, saaledes allerede Maleachi 4, 2, hvor han kaldes retfærdighetens sol (i oldnorsk digtning réttlætis sól, sunna, likedan Isl. Homiliebok 14. 75. 47, paa sidste sted med henvisning til Maleachi). I utallige middelalderlige hymner gaar sammenligningen igjen (Menzel, anf. st. 389 f.). Herav forklares v. 42, hvor solen forekommer den døende at være Gud selv og tilbedes av ham. Hvad der i v. 41 og 43 uttales om solens nye kraft og herlighet, oplyses ved en i middelaldersk litteratur hyppig forekommende forestilling om den nye sol. I det tusenaarige rike hos Irenæus straaler solen syv gange klarere end nu; i det angelsaksiske Menologium heter det, at solen før syndefaldet var syv gange saa klar som nu, og den skal paa dommens dag faa denne klarhet tilbake; efter den islandske Elucidarius (Aarbøker f. nord. Oldkynd. 1858, s. 72) er den nye sol syv gange lysere end den gamle. Denne forestilling er hentet fra Jesaias 30, 26.

Likesom den foreløbige dom i Draumkvæe har optat drag fra skildringen av den endelige dom, saaledes synes paa vort sted i beskrivelsen av det enkelte menneskes død at ha blandet sig et træk hentet fra verdens undergang (sml. uttrykket rǫk ragna i Atlamál 22 om døden): solen, heter det i v. 41, antok en blodrød farve. I Aabenb. 6, 12—13 siges: »Solen blev som en haarsæk, og maanen blev som blod« (sml. Joel 2, 10; 3, 4. 20; Matth. 24, 29; Mark. 13, 24; og flere steder). I større overensstemmelse med Solsangen heter det i det angelsaksiske digt Crist om dommedag (v. 935): þonne weorþeþ sunne sweart gewended on blōdes hīw. En lignende sammenblanding av døden og dommen som i Solsangen byr en svensk opskrift av visen om Den rike mands sjæl (DgF. nr. 105): O menniska gör bot och bättring i tid | — och sätt til werlden icke din lit — |, för än solen och månan the mista sit sken, | och stjernorna falla från himmeln ned. Tildels kan vel denne sammenblanding finde sin forklaring i frygten for den nære verdensundergang, som like til de sidste tider med visse mellemrum har skapt panik rundt om i landene, fremkaldt av bibelutlægninger, kometer o. a. varsler[1]; saaledes forklarer Paasche, Krist. 46, drømmeverset om Harald haardraades nederlag og død (Morkinskinna 112), som tydelig har tat farve av Bibelens dommedagsvarsler. Naar dette træk fra verdens undergang er kommet ind i Solsangen — attraheret av forestillingen om solens nye kraft, som den antar paa dommedag —, er det maaske nærmest at opfatte som et psychologisk fænomen: for den som skal skilles fra livets lys synes verden at forgaa. Av lignende art er vel uttrykket i v. 44: sól ek sá á sjónum skjálfandi — solen forekom den døende at skjelve paa himlen. I et vers i Biskupa sögur I, 663, hvor en mand i drømme ser syndersjæle fare om som stjerner i helvedormens gap (ved helvedindgangen), heter det: skelfr ramr rǫðull, den sterke sol skjelver; her skildres dog et (formentlig) faktum: solen skalv ved synet av helveds rædsler. Som en virkelig kjendsgjerning er det ogsaa at opfatte, naar det i Biskupa sögur I, 145 berettes at maanen mistet sit skin og blev blodrød en uke før biskop Paals død, og at jorden skalv og himlen graat ved hans bortgang.

Den i v. 42 omtalte soltilbedelse er ikke uten tilknytning i den gamle mytologi. Likesom i Eddaen Sól nævnes blandt aasynjerne, saaledes siger Cæsar (De bello gallico 6, 21) om tyskerne: de holder kun dem for guder som de ser og av hvem de hjelpes paa en aabenbar maate, solen og Vulkan og maanen. I Knuts angelsaksiske love heter det: hedenskap er

[1] Se herom E. Wadstein, Die eschatologische Ideengruppe, s. 7—81.

det, at man tilber solen eller maanen. I Kristianssands stift og i Valdres bragte man — ifølge A. Chr. Bang — ofre til solen like op til for en menneskealder siden. Efter disse vidnesbyrd synes E. H. Meyer at skyte over maalet, naar han negter enhver dyrkelse eller tilbedelse av solen blandt germanerne, idet han kun anerkjender som gammel folkeskik de knæbøininger hvormed solen blev hilset i Sverige (Germ. Mythol. s. 295). Disse sidste kjendes ogsaa fra Island. Finn Magnusen siger (Eddalæren 4, 343), at han har været vidne til gamle islandske almuesmænds bøininger og korsen for solen ved dens opgang om morgenen, og lignende beretter Vigfusson (Corpus Poet. 1, 508). Denne skik kan dog meget vel ha utviklet sig paa kristelig grundlag; i den gamle norske Homiliebok heter det (s. 195): »Vi vender os mot øst naar vi beder, fordi der opgaar alle himmellegemer«; og den ældre Gulatingslov begynder med ordene: þat er upphaf laga várra, at vér skulum lúta austr ok biðja til ens helga Krists árs ok friðar (sml. Borgart. I, 1). Høist uvist er det ogsaa, om noget specielt hedensk gaar igjen i fortællingen om lagmanden Torkel Maane som paa sit yderste lot sig bære ut i det klare solskin og befalte sin sjæl til den Gud som hadde skapt solen: i overgangstiden mellem hedendom og kristendom bad jo mange til solens skaper. Naar da i Solsangen den døende bøier sig for solen, kan nok heri ligge en tilknytning til en bestaaende skik, uten at man behøver at anta en hedensk reminiscens.

Som nævnt, motstilles solen i v. 40 og 43 helvedsvelget, som aapner sig i øst (sml. v. 55, hvor helveds drager kommer herfra). Denne sammenstilling er ikke uten sidestykker; sml. Menzel, Christl. Symb. II, 388 f.: »Auf dem alten symbolenreichen Bilde hinter dem Altar des Ulmer Münsters gehen die Verdammten in den Höllenrachen, die Seligen aber in eine große Sonne ein. Dasselbe wiederholt sich auf einem Stich Albrecht Dürers.« Hvorfra Solsangens digter her har faat sin inspiration, kan dog ikke avgjøres. Derimot lar selve hel-forestillingerne sig føre tilbake til sine kilder.

Istedenfor den almindelige form Heljar reip i v. 38 er sikkerlig at skrive h e l j a r r e i p, d. v. s. dødsrikets eller dødens rep; sml. heljar grind = helgrind i v. 40. Den hedenske dødsgudinde passer ikke ind i dette avsnit av Solsangen. Heller ikke menes her det rep hvormed — efter fortællingen om Gudrun Gjukedatter i Sturlunga saga II, 220 — dødsgudinden binder den døde til sin hest og slæper ham til underverden[1].

[1] Efter den indiske mytologi hadde dødsguden Yama et rep hvormed han fører den døde bunden bort. Efter den parsiske lære kommer paa den fjerde dag efter et ondt menneskes død djævelen Vizarsha (egentlig: bortslæper) og binder hans sjæl med slemme baand og fører den til Tshinvatbroen.

men meget mer sygdommen som altid fastere omslutter faren med sine rædsler. Dødsrepet er en i middelalderen vidt utbredt forestilling. I middelhøitysk er »tôdes seil« et hyppig uttryk (Grimm, Mythol.[4] s. 705). I det angelsaksiske digt Salomon and Saturn (v. 164) heter det: »hvilke er den feiges (den til døden bestemtes) fire rep (þā fēowere fǣges rāpas)? Fuldbyrdede skjæbner (gewurdene wyrda) er den feiges fire rep«. I Blickling Homilies s. 85 tales om den evige døds baand (þæs ēcean deāþes geband). Til grund ligger Salmens vincula mortis: »dødens rep omspændte mig og ondskapens bække forfærdede mig; dødsrikets rep omgav mig, dødens snarer kom over mig« (Salm. 18, 5—6). — For Solsangens ulærde tilhørere maatte vel det kristelige uttryk heljar reip ha staat som et noksaa dunkelt begrep, medmindre der fandtes en mere hjemlig forestilling som kunde formidle forstaaelsen. En saadan forelaa maaske i den velkjendte myte om nornerne som spandt menneskets skjæbnetraad, som var bestemmende for varigheten av dets liv. Av nornerne var bare den ene, Urd, fællesgermansk og helt folkelig; oprindelig var hun visselig dødsgudinde og — som Grimm bemerker — ikke meget forskjellig fra Hel[1].

V. 39 indeholder en nærmere utførelse av tanken i v. 38: den tiltagende sygdom fremkalder dødsanelser. Utvilsomt er helmøerne — jeg skriver ogsaa her heljar, ikke Heljar — at betragte som personifikationer av nattens drømme. Efter vikingetidens hedenske forestillinger varsles døden dels av Hel selv, dels av møer som Odin utsendte; dødsvarslet betegnes overalt som en indbydelse (bjóða e-m heim, som i Solsangen). Saxo, som gjengir Hel med Proserpina, fortæller om hvorledes hun viste sig for Balder i drømme og forkyndte hans nærforestaaende død. I Ynglingatal heter det at Hel bød fyrsten til Valhall (v. 47), — dette synes at være en sammenblanding av de to forestillinger. I Atlamál 28 siger Gunnars kone at hun har drømt at diser, døde kvinder, kom til huset om natten og valgte (kjósa) ham og indbød ham til sine bænker. Skalden Bjǫrn hítdǿlakappi skildrer sine dødsanelser saaledes: »det skal være underlig, om ikke de fremvise diser nu har git mig et varsel; ti den hjelmklædte smykkebærerske fra daghallens (himlens) konge byder skjalden hjem i hver drøm«; her er — som Gislason har paavist — hedendom blandet med kristendom. I Krákumál 29 lægges disse ord i munden paa Ragnar lodbrok: »hjem byder diserne mig, de som Odin har sendt mig fra Valhall«. Om disse valkyrjer, som i Hákonarmál likefrem avhenter kong Haakon til Valhall, siger Snorre at de »kjósa feigð

[1] Herved kastes maaske lys over forholdet mellem Helgedigtets benævnelse paa den tredje norne: nipt Nera og betegnelsen av Hel i digtet Hǫfuðlausn som nipt Nara.

á menn«. Til grund for denne forestilling fra den høiere mytologi ligger den folketro at den som ser sin fylgje, er feig. Saaledes heter det i Njáls saga kap. 41: »du er nu dødsens, for du har set din fylgje«. I Helgakviða Hjǫrvarðssonar fatter Helge mistanke om sin død, da han tror at se sine fylgjer. Forsaavidt denne fylgja, dís, valkyrja eller norn aabenbaret sig for vedkommende i drømme og gav oplysninger om hans fremtid, kaldtes hun drømmekvinde (se Fritzners ordbok under draumkona).

Helgrinden i v. 40 har sit sidestykke i Bibelens »dødens porte« — sml. Job 38, 17 (har dødens porte aapnet sig for dig), Sal. 9, 14 (du løfter mig op fra dødens porte)[1] — og »helveds porte«, Matth. 16, 18 (mest kjendt fra fortællingen om Kristi nedfart til helved, sml. skildringen i Heilagra manna sögur I, 5). Efter et av Roger av Wendover (ed. Coxe, II, 351) berettet syn maa alle sjæle passere dødens port (porta ferrea et angusta), men de retfærdiges slipper let igjennem, mens de ondes blir klemt og pint og nedstøtt i underverden. Ogsaa vor egen gamle mytologi har et lignende mytebillede, sml. helgrind i Fld. I, 437 (hnigin er helgrind, haugar opnast), helgrindr i Snorres Edda I, 40. 178, nágrindr i Skírn. 35, Lokas. 63, Fjǫlsv. 26. Likesom grinden i Solsangen siges at »tute« eller drønne, saaledes kaldes den i Snorres Edda for Gjallandi, den klingende, og i Fjǫlsvinnsmál for Þrymgjǫll, den larmende (sml. Arkiv f. nord. Fil. X, 38 ff.). I et gammelt stev, som Landstad (Folkeviser s. 379) formoder oprindelig har hørt til Draumkvæe, heter det: huri nurkar i kaldan jonni — variant: dynni riktar = hátt hrikðu grindr, Atlamál 38 — | og jøklanne heng i kring; | eg totte lenger den vetternotti | en halve alderen min (sml. Sólarljóð v. 48: ǫllum lengri | var sú hin eina nótt, | er ek lá stirðr á strám; d. e. á nástrám).

I nærheten av helgrinden anbragte de gamle nordmænd helfloden Gjǫll, sml. Snorres Edda I, 40. 178: Gjǫll er næst helgrindum. Ogsaa i Solsangen danner de larmende og blodblandede Gyl-(Gil-)strømme, hvis brusen den døende hører[2], indgangen til helverden. Identisk med Gylvar-(Gilvar)straumar — hvis første led vistnok hører til det norske dialektord gyl = gil »bergkløft« — er de fjeldvande som (i v. 46) lukker sig over faren idet han dør. Begge gaar tilbake paa en gammel tro om helveds indgang som et vandfyldt sluk[3]. Vore forfædre betegnet nedgangen til underverden som et nes. I Egils digt Sønnetapet heter det (str. 25): »Hel staar paa neset og venter mig«; i Fáfnismál

[1] Sml. ganga um dauða dyrr (dø), Biskupa sögur II, 11.
[2] Sml. Donningfossan i en variant til Draumkvæe.
[3] Sml. ne mæ havsens grunni, Draumkvæe 9.

str. 11: »nornernes dom (d. e. døden) vil du motta foran nesene«. Likedan i angelsaksisk. Saaledes Judith 10, 112 ff.: »Sjælen gik andetsteds hen, under det steile nes, og nedstyrtedes der, altid siden bundet i pine, omringet av orme« o. s. v. En utførlig skildring av helstrømmen gir Beowulf v. 1358 ff.: »De — uhyret Grendel og dets mor — bebor det hemmelighetsfulde land, ulvelierne, de vindige nes, den forfærdelige myrsti, hvor bjergstrømmen (fyrgenstreâm, sml. Solsangens benævnelser) gaar ned under nesenes taaker, floden flyter ned under jorden. Det er ikke mange mil herfra at sjøen findes hvorover de rimede lunde hænger, det rotfaste træ overskygger vandet. Der kan man hver nat se et frygtelig under, ild paa floden . . . Det er intet hyggelig sted: derfra stiger bølgeskummet dunkelt op til skyerne, naar vinden opvækker det grumme uveir, indtil luften formørkes og himlene graater.« V. 1422 ff. heter det videre: »Floden sydet av hedt blod (sml. de blodblandede Gylstrømme)[1] og vrimlet av ormer, drager og sjøuhyrer.« Nær beslegtet med denne skildring er et sted i Blickling Homilies (s. 209), hvor der likefrem henvises til kilden for begge fremstillinger, nemlig Paulus' vision: »Idet St. Paulus saa henimot den nordlige egn av jorden, hvor alle vande gaar ned, saa han over vandet en graa sten; og nordenfor stenen vokste rimede lunde, og der var mørke taaker; og under stenen bodde nøkker og uhyrer. Og han saa at der paa klippen paa de isete trær hang mange sorte sjæle bundet ved hænderne; og djævle i skikkelse av uhyrer grep dem som graadige ulver. Vandet under klippen var sort, og mellem klippen og vandet var det omkring tolv mil. Og naar grenene brast, da faldt de sjæle ned som hang paa grenene, og uhyrene grep dem«[2].

Efterat fjeldvandene hadde lukket sig over farens sjæl, saa han ikke mere solen (v. 46), den skinner kun i Paradis, og hans sjæl kom i skjærsilden. Mens legemet laa stivt henstrakt paa leiet (stirðr á strám, 48), hadde sjælen en ond tid: det forbigangne liv passerer forbi som en anklage. Allerede da faren blev født, forlot salighetshaabet hans bryst (v. 47). At dette er betydningen av vánarstjarna[3] fremgaar av følgende sted i Maríu saga s. 936: ok er hann hugði með ǫllu vera þrotna

[1] Mens her ilden og blodet er forenet i samme flod, adskiller Lukian, Vera hist. II, kap. 30, en slamstrøm, en blod- og en ildstrøm i underverdens straffested. Akhmin-fragmentet av Paulus-apokalypsen omtaler i underverden en stor sjø av etter, en av blod og en av sydende dynd.

[2] Forestillingen om at avdødes sjæle hænger paa en svak gren over en avgrund er ogsaa indisk: se Holzmann, Indische Sagen 3, 174.

[3] Almindelig opfattes ordet som en betegnelse for sjælen, idet man retter eller fortolker verslinjen „þá var ek fóddr“ i overensstemmelse hermed: Vigfusson forandrer fóddr til hræddr, Bugge foreslaar feigr eller fældr, mens Paasche (Edda I, 56. Krist. 146) mener at „var fóddr“ sigter til opfatningen av døden som en ny fødsel.

hans ván, þá rann upp í hans hjarta dagstjarna sannrar vánar — sml. 2. Petri 1, 19: »indtil morgenstjernen oprinder i eders hjerter« —, því at svá opt sem hann fell á kné biðjandi sér miskunn jungfrú ok móður Mariam, hneigði hennar helga líkneski honum óvitanda lítillátliga í mót sitt blezaða hǫfuð. Mens dette sted henspiller paa morgenstjernen som jomfru Marias symbol (Menzel, Christl. Symb. II, 140 f.), betegner Solsangens vánarstjarna vel nærmest det til Kristus knyttede salighetshaab: sml. ovenfor s. 22 under dagstjarna. Mens idéen om haabets stjerne som forlater den nyfødtes bryst[1] saaledes i sit utspring danner motsætningen til den haabets morgenstjerne som efter Bibelen og i Maríu saga oprinder i den troendes hjerte, synes den videre utførelse av billedet at ha faat farve av den utbredte folketro hvorefter der hver gang et barn fodes, tændes en ny stjerne paa himlen (se herom Feilberg, Ordbog over det jyske Almuesprog under stjerne og stjerneskud)[2]. Kun er Solsangens stjerne som haabets stjerne avhængig av det aandelige liv, — om vedkommende menneske er hvad de gamle kaldte »vánarmaðr«, d. v. s. en som har det evige livs haab. Likesom her »haabets stjerne« ikke fandt fæste paa himlen saalænge dens eiermand ikke hørte til Guds flok, saaledes staar efter v. 61 »hedenske stjerner« over deres hoder som er døde uten sakramentet.

Mest sørger sjælen over at den i livet har ligget under for kjødets fristelser og ikke renset sig for dets lyster (v. 51) — en parallel til den vidt utbredte digtning om sjælens anklage mot legemet ved skilsmissen. Denne renselse er betegnet med uttrykket lauga vatn, det samme billede som i Heilagra manna sögur I, 246: »en at morni þá fór hann fyrst til laugar, svá sem hann mætti í laugarvatninu syndina þvá af sér«. Oplysende er ogsaa et sted i en gammel engelsk homilie (Early English Text Society 34, 237): »Naar det gode menneske som har fulgt Guds lære kommer til sin ende, da kommer tilvisse uten ophold de hellige engle, og hvis han har noget uavtvættet, da skal det enten avvaskes i dødens pine som han lider her, eller efter døden inden kort frist, og derpaa føres sjælen ind i festsalen«. Den figurlige betydning av laug om

[1] Her er vel sammenhæng med troen paa barn som fødes med stjerne paa brystet eller panden, hvorom se Feilberg, anf. st.

[2] Efter en litauisk myte fæster gudinden Werpeja (egentlig spindersken) den nyfødtes livstraad fast i en stjerne paa himlen, og naar døden nærmer sig, rives traaden over og stjernen falder ned. — Noget andet er det, naar det døde menneskes sjæl tænkes i skikkelse av en stjerne, som hos ægypterne (Schencke, Da kristendommen blev skapt, s. 51). i den indiske litteratur (Scherman, Indische Visionslit. s. 29), i Aristophanes' „Fred" og i Platons „Republik" (Ettig, Acheruntica 311, 2), i Timarchus' syn hos Plutarch. I vor egen gamle litteratur findes begge forestillinger: i Biskupa sögur I, 228 den astrologiske („hann kennir hvers manns stjǫrnu"), smst. 603 den mytologiske.

renselse fra synd foreligger ogsaa i uttrykket laugarpíning, lidelse der som en skjærsild renser mennesket for dets synder: den islandske biskop Magnus — fortæller Biskupa sögur I, 78 — forsøkte ikke at redde sig fra en ildebrand, fordi han tidligere hadde bedt Gud om at skjænke ham en død som kunde være ham en laugarpíning. Ved lauga vatn menes altsaa asketiske bodsøvelser. Hermed kan sammenstilles Solsangen v. 74: »de hellige møer hadde tvættet de menneskers sjæle rene for synd som hyppig piner sig selv«. Likesom det i Heilagra manna sögur omtalte laug var et (forsinket) lørdagsbad — dette hadde, som Vigfusson bemerker, en religiøs karakter —, saaledes er vel ogsaa Solsangens »lauga vatn« nærmest tænkt som knyttet til denne dag, som jo har sit navn av laug [1]. Herved forsterkes den forlangte korrespondens med første vershalvdel (hǫrundar hungr); ti om lørdagen fastedes der: sml. laugardagafasta, laugardagahald [2]. Lørdagen var indviet til jomfru Marias ære, hun som netop siges at avtvætte sjælens synder.

I ni døgn hadde faren svævet mellem liv og død, — en tilstand som betegnes ved uttrykket »sitte paa nornestolen« (v. 52, sml. Paasche, Krist. 147) [3]. Efter den hedenske mytologi raadet nornerne for liv og død, deres dom (norna dómr eller kviðr) er en betegnelse for døden. Naar sykeleiets varighet angis til ni døgn, er valget av dette tal rimeligvis bestemt netop ved opfatningen av nornernes avgjørelse som en dom: ni nætter er en gammel retstermin (sml. Gulatingslov 73) [4].

Efter utløpet av de ni dage begynder den dødes ridt gjennem de mørke, kun svagt av maanen belyste egne som fører til »den anden verden«. Ogsaa Draumkvæe (v. 13) fremstiller den døde som ridende til sit bestemmelsessted. I andet digt om Helge Hundingsbane heter

[1] Sml Anne Skaalens version av Draumkvæe v. 3:

> Dæ va um joleptanen
> dei laugevatni bar,
> då måtte eg på havsensbotnen
> mæ salte tårir å har.

[2] I næstsidste strofe av Skiðarima heter det: „Aldrig tror jeg at staklen kommer sig av dette men, før end han lover at lægge av blot og laugar nætr at vatna (= vatnfasta)".

[3] Selvsagt kan nornestolen ikke — saaledes som flere har ment — betegne likbaaren eller den paradeseng hvorpaa en avdøds lik blev stillet til skue før det blev lagt i kisten (oldn. barar): en nidages frist mellem dødsdagen og begravelsen er ukjendt i gammel tid, — meget mer foreskriver Graagaasen at liket hurtigst mulig skal føres til kirken, dog ikke før det er blit koldt (sml. Festskrift til A. Torp, s. 12 f.). Heller ikke vilde en slik omskrivning være begripelig. — Om nornernes stole (sedes) taler ogsaa Saxo (ed. Müller, s. 272).

[4] Ni nætter var ellers i gammel tid en staaende tidsenhet (f. eks. Hávam. 139, Skírn. 39. 41, SE. I, 92. 178, Fms. X, 312). Likedan blandt de gamle kelter. Rosenberg, Nordboernes Aandsliv II, 557 sammenligner de ni nætter som Odin hang i det vindomsuste træ.

det: ríða menn dauðir. Efter Hákonarmál rider kongen i valkyrjernes følge til Valhall. Om Harald Hildetand fortælles at han blev haugsat i en vogn med sadlet hest, for at han, som kong Ring sa, kunde vælge om han vilde kjøre eller ride til Valhall. Ved siden av denne forestilling gaar en anden, hvorefter den døde avhentes av Hel paa helhesten (sml. uttrykket glitnis Gná, hestegudinden, om Hel i Ynglingatal v. 7). Denne tro — hvorav endnu avblekede minder forekommer (se Feilberg, Ordbog under helhest) — ligger til grund for den tidligere omtalte fortælling om Gudrun Gjukedatter som bandt den døde til halen av sin hest og slæpte ham til underverden. Efter ældre folketro i Slesvig rider »Hel« i pesttider paa en trebenet hest og dræper mennesker[1]. Herefter foreligger da i Solsangens »á hest hafinn«, hvorunder intet andet end helhesten kan være at forstaa, et oprindelig hedensk mytebillede.

Efter vore forfædres mening gik veien til hel gjennem mørke steder. Saaledes heter det om Hermod at han red ni nætter gjennem »døkkva dala ok djúpa«, før han kom til hels grenseelv. Efter Solsangen oplyses veien ikke av nogen sol, kun maanen — gýgjar sól[2] — skinner dystert fra den natlige himmel. Hvilken rolle just dette træk var egnet til at spille i et nordisk visionsdigt, viser Draumkvæe, hvor et avsnit har omkvædet: »Fe månen skine, å vegjine fadde so vie«, — vel levning av et urgammelt omkvæd som har vandret fra land til land, ogsaa benyttet i Bürgers Lenore (»Der Mond scheint helle, die Toten reiten schnelle, Feinsliebchen, graut dir nicht?«, sml. Danmarks gamle Folkeviser III, s. 871 ff.)[3].

Til den anden halvdel av det citerte Draumkvæe-omkvæd svarer i Solsangen den nærmest følgende strofe: »ut og ind tyktes jeg at fare gjennem alle syv seierheimer, i høiden og i dypet søkte jeg at finde

[1] Herav fremgaar at Grimm er paa vildspor, naar han i Deutsche Mythol. [4] s. 700 benegter Hel som psychopomp: „weder erscheint Hel, die ihr verfallenen abzuholen, noch entsendet sie boten nach ihnen". — I Gísla saga kap. 29 drømmer helten at hans „bedre drømmekone" kommer til ham ridende paa en graa hest og byder ham stige op med sig og ride til sin hall, hvor han efter døden skal opholde sig.

[2] Maanen kaldes trollkvindens sol, fordi trollene ikke kjender andet lys.

[3] Paasche, som idethele i altfor høi grad overser Solsangens sammenhæng med visionsdigtningen og med hjemlige mytologiske forestillinger, ser (Krist. 148) i v. 52 en skildring av likfærden: liket føres i den tidlige morgenstund paa hesteryggen til kirken. En slik realistisk utmaling av en likegyldig enkelthet stemmer ikke med digtets karakter. Ogsaa den omstændighet at „ek" i v. 52 isaafald vilde betegne legemet, i v. 53 derimot sjælen taler imot denne mening: efter legemets død kan „jeg" kun være sjælen. Sammenstillingen av de to momenter, hesten og maanens dystre skin, peker avgjort hen paa helfærden, hvis omtale fortsættes i det følgende vers. Ved denne opfatning blir der ogsaa en langt bedre sammenhæng i fremstillingen end ved at la faren overvære sin egen begravelse; ogsaa omskrivningen for maanen blir herved mer betydningsfuld.

de veie som kunde være greiest for mig«. De syv seierheimer betegner vel de forskjellige høiere og lavere sfærer i det hinsidige; sml. Draumkvæe v. 8(—10): eg hev vori meg upp mæ sky | å neatt mæ havi svarte (eller: på svarte dikji). Epitetet »sigr« tjener vistnok til at adskille disse heimer fra den hedenske mytologis ni heimer, sml. Vǫluspá 2: níu man ek heima | fyr mold neðan, Vafþrúðnismál 43: níu kom ek heima | fyr Niflhel neðan; — de betegner forestillingen som kristelig (sml. lignende uttryk fra den angelsaksiske digtning, hvor f. eks. Kristus kaldes sigedēma). De har en parallel i de syv himle i Alberiks syn, en spekulativ forestilling fra middelalderens filosofi, som atter har laant den fra araberne. I gnostiske skrifter er den fremtidige renselse en vandring gjennem de syv himle.

8. Hvad sjælen saa i seierheimerne.

Paa sin færd gjennem alle syv heimer faar sjælen først øie paa de fordømte sjæle i helveds ild (v. 54) og mot vest selve djævlenes skare i dragers lignelse (55). I syd straaler den hellige Treenighet (56), og i nord rider de syv erkeengle (57). Endelig ser han i skjærsilden syndersjælene (58—69), og i Paradis de rene sjæle (70—76). Om farens egen skjæbne berettes i disse avsnit intet — først i digtets slutningsvers uttaler han sin forvisning om at dommens dag for ham vil bli en frydedag[1].

a. De fordømte og djævlene, Treenigheten og erkeenglene.

54. Frá því er at segja,
hvat ek fyrst um sá,
þá ek var í kvǫlheima kominn:
sviðnir fuglar
er sálir váru
flugu svá margir sem mý.

55. Vestan sá ek
fljúga Vánar dreka
ok fella glævelds gǫtu;
vængi þeir skóku,
svá víða þótti mér
springa hauðr ok himinn.

[1] En helt forskjellig opfatning av sammenhængen uttales av Paasche (Edda I, 57, sml. Krist. 149): „Nu følger englenes og djævlenes kamp om sjælen. Den ender med de gode magters seir; sjælen føres ut av kvalverdnerne til saligheten i Guds himmel". Jeg kan ikke finde noget i digtets uttryk eller komposition som kan begrunde en saadan mening: hvor tales der her om kamp? Solsangen er, ialfald i sit hovedparti, et rent visionsdigt, hvor skildringen av det hinsidige med dets forskjellige regioner utgjør emnet. Rimeligvis har Draumkvæe — som her er paavirket av Thurchils syn — forledet Paasche til denne antagelse.

56. Sólar hjǫrt
leit ek sunnan fara,
hann teymdu tveir saman;
fǿtr hans
stóðu foldu á,
en tóku horn til himins.

57. Norðan sá ek
ríða Niðja sonu,
ok váru sjau saman;
hornum fullum
drukku þeir hinn hreina mjǫð
ór brunni Baugregins.

54. Nu skal jeg fortælle hvad jeg først saa, da jeg var kommet i kvalernes hjem: svedne fugle, som var sjæle, fløi der saa talrige som myg.

55. Vestenfra saa jeg Vaanflodens drager flyve, efterlatende en lysende ildstripe; de rystet vingerne, saa jord og himmel syntes mig at revne vidt og bredt.

56. Solens hjort saa jeg fare fra syd, den ledet to sammen; dens føtter stod paa jorden, men hornene rak til himmels.

57. Nordenfra saa jeg Nides sønner ride, og de var syv i tallet; av fulde horn drak de den rene mjød av Baugregins brønd.

S j æ l e n fremstillet s o m e n f u g l findes i vor egen gamle litteratur i Flatøboken III, 559 og i Maríu saga s. 715. Paa Island tror, efter Finn Magnusen (Eddalæren 2, 290), almuen endnu at de kan se sjælen flyve fra den døendes mund som en fugl. Andre vidnesbyrd omtales av Feilberg, Ordbog over jyske Almuesmål under sjæl. Fra visionerne er forestillingen vel kjendt: hos Palladios flyver sjæle som fugle over en sjø, i Barontus' syn forlater sjælen legemet i skikkelse av en fugleunge; og hos Bonifacius og Otloh (Visiones kap. 19) omtales sorte fugle, som er sjæle, i ildbrønde[1].

Mens farens sidste syn er de saliges aander i Paradis, er hans første av motsat art: like efter at være kommet ind i helriket ser han de fordømtes sjæle i skikkelse av s v e d n e fugle sværme om saa talrige som myg. Anbringelsen av helveds ild ved indgangen til helriket er den samme som i Draumkvæes hovedkilde, Thurchils vision, hvor de fordømtes sjæle kastes ned i den flammende brønd (puteus flammivomus) som stod ved indgangen til hel. Samme lokalisation gjenfindes i Biskupa sögur I, 663: sé þú hvarfa | heima í milli | syndauðigra sálur manna; kveljask andir | í orms gini, — kun at her ilden er erstattet av helvedormen. I Alberiks vision finder vi begge disse forestillinger forenet:

[1] Om sjæle i fugleskikkelse handler S. Bugge i Norsk Tidsskr. f. Vid. og Lit. 1854–55. s. 116. 192; Fritzner, Lappernes Hedensk. og Troldd. s. 54; E. H. Meyer, Vǫluspá s. 164; Grimm, Mythol. [4] s. 296. 690 f.; Mannhardt, Germ. Mythen s. 298 f.; Rochholz, Glaube I, 100 f.; Liebrechts Gervasius s. 115 f.; Antoninus Liberalis, Metamorph. kap. 37; Preller, Griech. Mythol. I, 315; Scherman, Ind. Visionslit. s. 31 f.

»Ved helvedsvelget (os infernalis barathri, puteus) laa en orm av uhyre størrelse, bundet med en svær lænke, hvis ene ende syntes fæstet i helvede. Foran denne orms mund stod en mængde sjæle som den svelget som fluer (quas omnes quasi muscas absorbebat), saaledes at naar den trak aanden, slukte den alle paa en gang, og naar den støtte pusten fra sig, sendte den dem alle ut forbrændte som glør (in favillarum modum exustas)« [1]. Forestillingen om helved som en ildbrønd — hvilken bl. a. ogsaa kjendes fra Oenus' syn og fra Duggals Leizla (kap. 13) — stammer fra Aabenbaringen 9, 2, hvor der tales om avgrundens brønd, hvorav en røk steg op, lik røken av en stor ovn (sml. Duggals Leizla kap. 9, hvor ogsaa de »svedne« sjæle omtales). Derimot har idéen om den ved helindgangen bundne helvedorm sit utspring dels i skildringen av vanduhyret Leviathan i Jobs bok kap. 41, 10 ff. (»Av dens mund farer blus, ja gloende gnister utfarer. Av dens næsebor utgaar røk som av en sydende gryte eller kjel. Dens aande kan stikke ild paa kul, og en lue utgaar av dens mund«), dels i en utlægning om Behemoth av pave Gregor den store: se min avhandling »Til Fenresmyten« i »Avhandlinger viede S. Bugges minde«.

Jeg har i det sidstnævnte arbeide søkt at godtgjøre, at denne Gregors utlægning ogsaa ligger til grund for vor gamle mytologis helfloder Víl (egentlig: fortvilelse) og Ván (haab), om hvilke Grímnismál 28 — hvor istedenfor Víl urigtig er indkommet formen Víð fra foregaaende strofe — siger at de »falder nær menneskene og herfra til hel«: ind i Behemoths mund — heter det hos Gregor — falder strømmen, som er hedningerne, de redningsløst fortapte, og Jordan, som betegner de døpte kristne, for hvem frelsen staar aapen [2]. Ut av Fenres mund flyter efter Snorres Edda

---

[1] Under indflydelse av Alberiks vision staar skildringen i Visio Esdræ: „Og han saa paa et mørkt sted den orm som aldrig slukner (vermem inextinguibilem); dens størrelse kan ingen utregne; og foran dens mund stod mange syndere, og naar den trak pusten, for de ind i dens mund lik fluer, men naar den aandet ut, gik de alle ut igjen av en anden farve". I den nærmeste sammenhæng hermed staar to steder i Duggals Leizla (oldnorsk oversættelse av den irske Tundals vision). I kap. 14 skildres Lucifer som et frygtelig uhyre med svært neb og hale, bundet paa alle led og lemmer med svære jernlænker. Og naar „den grumme varg" trak aanden til sig, samlet han sjælene og slukte dem sammen med røk og svovl, og naar han støtte pusten fra sig, aandet han dem alle ut igjen. I kap. 7, hvor uhyret kaldes Acheron, minder skildringen endnu sterkere om den bundne Fenresulv: se nedenfor.

[2] Sml. Duggals Leizla kap. 7 om helveduhyret Acheron, i hvis uhyre gap to jætter staar som sparrer (i likhet med Fenresulvens gómsparri), mens en uutslukkelig lue staar ut av munden paa det. „Om denne skabning siger den hellige Skrift, at det ikke er forunderlig om den sluker hele strømmen, og fremdeles siger den at Jordan løper ind i dens mund. Strømmen kalder den hellige Skrift de hedenske folk som kommer i dette dyr, men Jordan er de kristne, ti derfra stammer daaben, og dette dyr vil plage og svelge dem."

(I, 112) floden Ván; sammesteds (I, 268) kaldes Fenre for Vánar gandr; og endelig heter det (II, 432) om Fenre, at »to aaer falder ut av dens mund, den ene heter Ván og den anden Víl«. At Fenre her svarer til Behemoth, synes indlysende. Men der indgik ogsaa i denne mytefigur — likesom i visionernes helvedorm — træk fra Leviathan. Naar det i Snorres Edda siges om Fenre at den gaar med gapende mund, og ild farer ut av dens øine og næsebor, stemmer jo dette ganske med beskrivelsen av Leviathan hos Job 41, 10 ff.

Naar man med retledning av visionslitteraturen vil søke en tolkning av Solsangens v. 55, kan man vanskelig være i tvil om forstaaelsen av uttrykket Vánar dreki: det kan kun være djævelen, betegnet som helvedflodens drage (dreki er ogsaa ellers, likesom hǫggormr, navn paa djævelen)[1]. Likesom den døende far saa nedgangen til hel med helfloden i øst, saaledes ser hans sjæl — efter paa sin færd at ha passert helvedsluket — helflodens drager komme fra den vestlige egn. Videre er det overveiende sandsynlig, at den i Solsangen omtalte ildvei som dragen efterlater sig — glævelds gata[2] —, bør sammenstilles med hvad der hos Job 41, 23 siges om Leviathan: »den gjør at stien skinner efter den«. Naar forfatteren av Sólarljóð har forfleret dragerne, har her indflydelse fra Aabenbaringen gjort sig gjeldende, saaledes som tilføielsen om dragevingernes bulder tilfulde beviser. I Aabenb. kap. 9 beskrives avgrundens brønd hvorfra en røk steg op, lik røken av en stor ovn. Og av røken kom der ut dyr der hadde stjerter som skorpioner, og i deres stjerter var brodder. Og deres vingers lyd var som lyd av vogne, naar mange hester løper i krig. Sml. Ezekiel 1, 24: »Og jeg hørte deres vingers lyd som lyd av store vande, som den almægtiges lyd naar de gik, og et bulders lyd som lyd av en hær«.

At solhjorten i v. 56 er et symbol paa Kristus, hvis billede middelalderen saa i solen, har man forlængst set. Efter Heilagra manna sögur II, 204 ff. aabenbaret Kristus sig for Placidus i en hjorts skikkelse, og lignende fortællinger forekommer oftere[3]. Av særlig interesse for Sol-

---

[1] Paasches forklaring (Edda I, 58, Krist. 150) av vánar dreki som „haabets drage, den drage som haaber, venter paa sjælen" synes mig i enhver henseende ganske uantagelig.

[2] Glæv-eldr = lysende ild, til nynorsk glæ „gulblek", isl. glær „lys". Læsemaaten: fella glævelds gǫtu stammer fra Bugge (Norrœn Fornkvæði).

[3] Om hjorten som Kristus-symbol se den av Fritzner (under hjǫrtr) anførte litteratur samt følgende steder: Menzel, Christl. Symb. I, 405; Dursch, Symb. II, 324; Martigny, Dictionnaire des antiquités Chrétiennes s. 136; Pitra, Spicil. Solesm. III, 68 ff. o. fl. st.; Maerlant, Der Natuuren Bloeme I, 90 f.; Hugo de St. Victore III, 64. 141 (Migne); Hippeau, Le Bestiaire divin s. 413 f.; Mann i Körting og Koschwitz' Französ. Studien 6, 63; Hommel i Vollmöllers Roman. Forsch. 5, 27; J. V. Carus, Gesch. der Zoologie s. 125; Stephens i Aarbøger f. Oldk. 1884, s. 15 f. og 36 f.

sangen er nogen danske besvergelsesformularer om den himmelske hjort som frir fra dragen eller edderkongen, som ingen anden er end selve djævelen (se citaterne hos Feilberg, Ordbog under hjort). Denne motsætning gjenfindes ogsaa i Anne Skaalens version av Draumkvæe (v. 31 og 42), hvor der omtales en liten hind som efterstræbes av en hugorm; likeledes hos Ambrosius i Enarratio in psalmum David 41 (citert av Fritzner), til hvilket sted (vor bibeloversættelse 42, 2) forestillingen ogsaa knyttes i Physiologus (se den — forøvrig forvanskede — islandske tekst i Aarbøger f. Oldkynd. 1889, s. 283). Den kristelige symbolik synes her at ha benyttet et gammelt billede[1], som bl. a. antages at foreligge i Helgakviða Hundingsbana II, 38: eða sá dýrkálfr | dǫggu slunginn, | es øfri ferr | ǫllum dýrum, | ok horn glóa | við himin sjálfan[2], hvis sidste linjer sterkt minder om Solsangens »en tóku horn til himins«. I en række sagn er den himmelske hjort hvit og dens takker gyldne: se herom nedenfor til v. 79 (om hjartarhorn).

Med solhjortens tvende styrere kan efter den kristelige opfatning ingen andre være ment end Faderen og den Helligaand. Likesom Kristus symbolisertes ved solen, saaledes treenigheten ved solen med dens to bisole. Sml. Menzel, Symb. II, 387: »Sie (die Sonne) hat zuweilen zwei Nebensonnen, et tamen unus, der Eine Gott in drei Personen«. Paasche, som først har fremstillet denne opfatning, citerer (Edda I, s. 60 f.) fra den norrøne Gyðinga saga som forbud paa Kristi fødsel, at »tre sole saaes paa himlen; de gik hverandre imøte og møttes slik at der blev én av de tre«.

Ogsaa i opfatningen av de syv Niðja synir som erkeenglene — hvis tal, i overensstemmelse med Aabenbaringen 8, 2: »de syv engle som staar for Gud« (sml. 15, 1 og 6, 7), ofte sattes til syv[3] — maa jeg slutte mig til Paasche (Edda I, s. 61 f.), idet jeg tilføier at forestillingen om deres ridt har tilknytning til Aabenbaringen, hvor himlens hære følger Kristus paa hvite hester (sml. ogsaa den ridende Mikael i Draumkvæe og i Heilagra manna sögur II, 89). Likesaa er jeg enig med Paasche (l. c.) i at fortolke kilden hvorav englene drikker, som det nye Jerusalems »livsens vandkilde« (Aabenb. 7, 17 og 22, 1), som i middelalderens sagn

[1] Om solhjorten se Simrock, Mythol. under Sonnenhirsch; Gubernatis, Die Thiere in der indogerm. Myth. s. 205 f.; Kuhn i Zs. f. d. Phil. I, s. 89—119; Losch, Balder und der weiße Hirsch; Bergmann, Les chants de Sol s. 110; E. H. Meyer, Germ. Mythol. s. 109. 246. — I mytens folkelige former er det mest „den vilde jæger" (Odin) som skyter paa himmelhjorten.

[2] Ved „dǫggu slunginn" hentydes vel til morgenen, og hjorten som reiser sig dugsprængt og løfter de gyldne takker mot himlen, er den opgaaende sol.

[3] Sml. Schencke, Da kristendommen blev skapt, s. 67 f.

spillet en fremtrædende rolle[1]. Men forøvrig kan jeg ikke tiltræde nogen av enkeltheterne i hans forklaring av v. 57. Mens han har truffet versets reale indhold, er dettes iklædning i det gamle poetiske billedsprog undgaat ham.

Niðja synir kan ikke, saaledes som Finnur Jónsson og Paasche mener, bety »næcts sønner«. Hverken hører en slik omskrivning hjemme i det gamle digtersprog (hvor Niðja synir under alle omstændigheter maatte betegne maanedvergen Niði's sønner), heller ikke tillater formen denne forklaring: nið »næ« heter i genitiv flertal niða[2]. Niðja kan kun være genitiv av Niði, som efter min mening betegner Kristus som den i helveds avgrund nedstegne; navnet er dannet av nið »avgrund«, sml. angelsaksisk niþ i denne betydning og oldnorsk Niðavellir og Niðafjǫll om lokaliteter i underverden. Med Niðja synir er at sammenligne betegnelsen filii Dei for englene i Gen. 6, 1—3, Job 1, 6 og 2, 1. Det ser ut til at der har eksistert en gammel myte hvis grundlag har været kristne mænds beretninger om Kristi nedfart til helved med tilføielse av det legendariske træk om de nye horn som den himmelske hjort fik efter at ha overvundet den gamle slange. Hertil henfører jeg en hittil uforklaret linje i Málsháttakvæði 8 (Niðjungr skóf af haugi horn), hvor Kristus synes kaldt Niðjungr[3]: se herom nedenfor til v. 79.

Baugregins brønd, hvorav Nidesønnerne drikker den rene mjød av fulde horn, svarer — som flere forskere (Finn Magnusen, Egilsson, Rydberg) har set — likefrem til Mimes brønd, hvorom det heter at baade Mime og Odin drikker visdom av dens mjød, den første ved hjelp av Gjallarhornet[4]. Likesom (efter Vǫluspá 2) verdenstræet Yggdrasil overøses med vand fra den herlige Mimekilde, saaledes staar efter Aabenb. (22, 2) livsens træ paa begge sider av livsens vands rene flod. At Baugreginn (egentlig: ringens herre eller eier) intet andet er end en omskrivning for Mime[5], fremgaar saavel av navnet Hringmímir i Snorres

---

[1] I Krist. 153 har han opgit denne forklaring til bedste for en anden: „Baugregin betyr ringgud. Men ringen betegner Guds miskund, sier de islandske homilier. Ringgud er da barmhjertighetens gud, og ringguds brønd er en norrøn omskrivning for „barmhjertighetens brønd" i det kirkelige billedsprog, — det er Kristus". Her er dog en aapenbar urigtighet: fons misericordiæ (miskunnar brunnr) skulde hete ringens — ikke ringgudens — brønd.

[2] Vǫluspá 6: „nótt ok niðjum" kommer ikke i betragtning, da her sikkert foreligger betydningen „slegtninge, sønner" (Nótt er Dags far).

[3] Til de to synonyme navneformer sml. niði = niðjungr „søn, slegtning".

[4] Identisk hermed er vistnok Hoddrofnis horn med dets hellige mjød i Sigrdrífumál 13. 18; sml. Hoddmímis holt = Mímameiðr = Yggdrasill.

[5] Omskrivningens form er vel bestemt av det forhold at Sigurd Faavnesbanes fosterfar, smeden Mimir, ogsaa kaldes Reginn.

Edda I, 549, hvormed sikkert ingen anden er ment end Mime (som i senere tid blev opfattet som en vis jætte, i likhet med Vafþrúðnir), som av Saxos beretning om Mimings ring (Müllers utgave s. 114): »Miming hadde ogsaa en armring med en vidunderlig og hemmelighetsfuld evne til at forøke eierens rigdomme«. Som Saxo's ord viser, er denne ring ingen anden end den berømte Draupne, hvorav der hver niende nat dryppet otte jevntunge ringe[1].

Likesom mjøddrikningen uimotsigelig henviser til vor egen gamle mytologi[2], saaledes forklares ogsaa ordene »norðan sá ek ríða« naturligst fra samme forestillingskreds. De gamle nordmænd lot kristendommens engle repræsentere av sine lysalver, om hvem det heter at de er fagrere end solen at se til. I overensstemmelse hermed henlægger Snorre lysalvernes bolig til den tredie himmel, likesom Honorius av Augustodunum her anbringer englenes »lucida corpora«. En slik alvesal i dødsriket hos Mime skildrer Svipdagsmál (v. 31—34). Dens beboere, ni i tallet (sml. de ni engleordener), bærer alve- og dvergenavne[3]; de kaldes ásmegir, gudesønner (sml. filii Dei om englene). Selve borgen siges at skjelve i luften og at være omgit (slunginn) av en vaverlue (sml. alveluen i den norske vise om Olaf Liljukrans). Likesom vaverluen om Gerds bolig ytterst mot nord (i Skírnismál) betegner ogsaa alveborgens tryllelue (sml. víss vafrlogi i begge digte) visselig det blafrende nordlys, — og man forstaar hvorfor Solsangens digter lar den døde se englene i nordlig retning.

---

[1] Forestillingen om den skattedryppende ring findes ogsaa i Sagan af Þjalar-Jóni, hvor der omtales en ring Gáinn som der dryppet guld av hver niende nat; om denne heter det, at den som har den hverken skades av ild eller sne, vand eller giftige dyr. Nitallet og tryllekraften gjenfindes ved en ring som i Sǫrla saga sterka (Fornaldar s. III, 417) jættekvinden Mána gir Sorle; denne var sammenskruet av ni dele, og dens eiermand kunde aldrig fare vild, hverken paa sjø eller land. Navnet Mána synes her ikke at være tilfældig: ogsaa av maanen drypper der skatte. Efter tysk overtró forøker nymaanen folks penge (Grimm, Mythol.[4] s. 595). Efter Ísl. þjóðs. I, 655 findes en sten som der følger rigdom med, ved stranden naar maanen er ni nætter gammel: denne rigdomssten kan vistnok kun være tænkt som faldt ned fra maanen.

[2] Sml. ogsaa „enn skíri mjǫðr", Grímnismál 25, om drikken i Valhall.

[3] I en av varianterne til den med Svipdagsmál sammenhørende Sveidalsvise hos Geijer og Afzelius vises veien til borgen av „valgossar sju", som egentlig er „små Guds englar under himmelen blå". Om alvernes kristeliggjørelse til engle se Wackernagel, Schr. I, 394; E. H. Meyer, Germ. Myth. § 173; Grimm, Mythol.[4] N. 127. Nærmere om Svipdagsmáls alvesal i Arkiv f. nord. Fil. X, s. 66 ff.

b. Skjærsildens straffe.

58. Vindr þagði,
vǫtn stǫðvaði,
þá heyrða ek grimmligan gný;
sínum mǫnnum
svipvísar konur
mólu mold til matar.

59. Dreyrga steina
þær hinar døkku konur
drógu daprliga;
blóðug hjǫrtu
hengu þeim fyr brjóst utan,
mǿdd með miklum trega.

60. Margan mann
sá ek meiddan fara
á þeim glǿddu gǫtum;
andlit þeirra
þóttu mér ǫll vera
rýgjar blóði roðin.

61. Marga menn
sá ek moldar gengna,
þá er eigi máttu þjónustu ná;
heiðnar stjǫrnur
stóðu yfir hǫfði þeim
fáðar feiknstǫfum.

62. Menn sá ek þá,
er mjǫk ólu[1]
ǫfund um annars hagi;
blóðgar rúnar
váru á brjósti þeim
merktar meinliga.

63. Menn sá ek þá
marga ófegna,
þeir váru villir vega;
þat kaupir sá
er þessa heims
at óheillum apask[2].

64. Menn sá ek þá,
er mǫrgum hlutum
væltu um annars eign;
flokkum þeir fóru
til Fégjarns borgar
ok hǫfðu byrðar af blýi.

65. Menn sá ek þá,
er margan hǫfðu
fé ok fjǫrvi rænt;
brjóst í gegnum
rendu brǫgnum þeim
ǫflgir eitrdrekar.

66. Menn sá ek þá,
er minst vildu
halda helga daga;
hendr þeirra
váru á heitum steinum
negldar nauðliga.

67. Menn sá ek þá,
er af mikillæti
væddusk vánum framar[3];
klæði þeirra
váru kynliga
eldi um slegin.

---

[1] ólu er F. Jónssons rettelse for ala.
[2] rettet for apask at óheillum.
[3] væddusk er Bugges rettelse for virðusk.

68. Menn sá ek þá,
er mart họfðu
orð á annan logit;
heljar hrafnar
ór họfði þeim
harðliga sjónir slitu.

69. Allar ógnir
fær þú eigi vitat,
þær er helgengnir hafa;
sǿtar syndir
verða at sárum bótum;
æ koma mein eptir munuð.

58. Vinden tiet, vandene stanset, da hørte jeg et skrækkelig bulder; falske koner malet muld til mat for sine mænd.

59. Blodige kvernstene drog de mørke kvinder dystert; de blodige hjerter hang dem utenpaa brystet, mødige av megen kummer.

60. Mangen mand saa jeg lemlestet fare de gloende veie; deres ansigter syntes mig rødfarvet av hekseblod.

61. Jeg saa mange døde mænd som ikke hadde faat sakramentet; hedenske stjerner stod over deres hoder, bemalet med frygtelige tegn.

62. Derpaa saa jeg mænd som næret avind over andres lod; blodige runer var merket paa deres bryst til men.

63. Da saa jeg mange uglade mænd som var vildfarende; det faar den til løn som bedaares av denne verdens fordærvelse.

64. Dernæst saa jeg mænd som paa mange maater hadde tilegnet sig andres eiendom ved svig; i flokker for de til Fegjarns bolig og bar byrder av bly.

65. Da saa jeg mænd som hadde ranet liv og gods fra andre; sterke edderdrager gjennemboret disse mænds bryst.

66. Derpaa saa jeg de mænd som ikke vilde holde helligdagene; deres hænder var smertefuldt naglet fast til hete stener.

67. Da saa jeg mænd som av overmod klædte sig prægtigere end de burde; deres klær var paa underbar vis omgit av ild.

68. Dernæst saa jeg mænd som hadde løiet meget paa andre; hels ravne slet grumt øinene ut av hodet paa dem.

69. Alle rædsler som de hedengangne lider, faar du ikke at vite; søte synder blir til saar bot; altid kommer der ve efter vellyst.

I de foregaaende avsnit er skildret, hvorledes den døde ved dødsrikets nedgang ser de fordømte i helved og derefter i det fjerne faar et glimt av djævlene, treenigheten og englene. Idet han fjerner sig fra helfloden, ophører vindens og vandenes brusen at lyde for hans ører, men bare for at gi plass for en ny larm, idet den første klasse av syndere fremføres paa scenen. Dette er trollkvinderne (»mørke kvinder«), som ogsaa Thurchils vision og Draumkvæe omtaler. Det sidstnævnte

digt (v. 44) fremstiller dem som kjernende det røde blod, — i Solsangen maler de paa en blodig kvern mat av muld til sine mænd, de i v. 60 omtalte trollkarle (sml. Petrus-apokalypsen, hvor ogsaa trollmænds straf omtales i forbindelse med trollkvinders). Forbilledet for denne skildring danner Grottesangen, hvor de i underverden fødte jættekvinder Fenja og Menja maler for Frode. At dette er saa, ser man alt av uttryksmaaten, sml. »drógu daprliga« med Grottasǫngr 16: drǫgum dolgs sjǫtul (d. e. kvernen), daprt er at Fróða. Likesom tryllekvernen i Grottesangen maler alt det den malende forlanger, saaledes males i Solsangen mat av muld. Fenja og Menja, som var sat til at male guld og fred og lykke for Frode, sveg ham og malet ham en fiendtlig hær paa halsen: kvinderne i Sólarljóð kaldes svigefulde (svipvísar). De »fremvise« jættedøtre maatte for en kristen staa som hekser; til dem regnedes spaakvinder, hvis haandtering lovene bela med dødsstraf (sml. f. eks. Frostaþ. 5, 45). Naar kvernstenene er blodige, kunde dette tænkes forvoldt av de blodige hjerter som hænger paa heksenes bryst, — et haandgripelig uttryk for den bitre smerte (sml. blóðugt hjarta, Hávamál 37)[1]. Dog er ogsaa en anden forklaring mulig. Trollkarlenes ansigter er, heter det, besmurt med hekseblod. Den mat som kvinderne gir sine mænd, er da maaske blod, hvis nydelse forbys av kristenretterne, men som troll og trollkvinder (mannætur) mentes at drikke: se herom ovenfor til v. 1. Det kunde ellers ligge nær at opfatte rýgjar blóð som betegnelse for det blodtegn eller stigma som heksene blev merket med ved indgaaelsen av forbund med djævelen (sml. Grimm, Mythol.[4] 895 og navnlig 901)[2]; likesom trollmændenes straf, som lemlestet vandrer gloende veier[3], minder om hekseforfølgelserne hvor forbrænding og lemlestelse spillet en betydelig rolle. Da kjætterforfølgelserne og hekseprocesserne først begyndte omkring 1250 (se bl. a. Grimm, Mythol.[4] 890 ff.), vilde denne opfatning rykke avfattelsen av vort digt ned i anden halvdel av 13de aarhundrede, — en kronologi som ogsaa andre betragtninger gjør høist sandsynlig.

Efter trollkarlene følger (v. 61) de syndere som kirken hadde negtet dødssakramentet, som altsaa stod i kirkens ban; disse blev betragtet

[1] Paa lignende vis er et fast episk uttryk for stor sorg utnyttet i en opskrift av Draumkvæe fra Laardal, hvor trollkarlene — som her betegnes som runemestre — siges at „vri sine hænder i blod".

[2] Sikkert tør man ikke til forklaring av „rýgjar blóð" henvise til Gisla saga kap. 23 og 32, hvor Gisles onde drømmekone, som vil føre ham til helved, kommer til ham og søker at indgni ham med blod — her er ikke tale om trolldom.

[3] Uttrykket glóddu gǫtur ogsaa i v. 32[6].

som hedninger og maatte ikke begraves i indviet jord. Den gammelengelske vision Owayne Miles siger at alle som ikke har skriftet før døden, kommer til skjærsilden, hvorfra de dog kan utløses ved kirkens forbønner. I Tundals vision lider de som er døde uten skriftemaal den straf at de ophænges i halsen. I Thurchils syn ser visionæren en angler som er død den foregaaende nat uten skriftemaal (absque confessione et dominici corporis perceptione) av djævle føres til dommen. Hvilken overordentlig vegt der i Sturlungetiden, trods dens vildskap, blev lagt paa skriftemaal og sakrament, og hvilken rolle ban og interdikt spillet i denne tid, viser Sturlungesagaens fortællinger (sml. Heusler, Zum isl. Fehdewesen in der Sturlungenzeit, s. 12 ff.). Særlig under biskop Heinrek ved midten av det 13de aarhundrede var det geistlige interdikt et virksomt middel som trusel og tugtelse. De med gruelige tegn bemalede hedenske stjerner over disse synderes hoder symboliserer deres hedendom, likesom vánarstjarna i v. 47 betegner vedkommende som kristen; de danner motsætningen til de rene kjerter som efter v. 70 brænder over dem som har git almisser til kirken.

Saa fremføres (v. 62) de avindsyke, merket med blodige runer — de indridsede runer blev jo bestrøket med blod, se f. eks. Egils saga kap. 44 —, et tegn paa forkastelsen fra Herrens aasyn, likt brodermorderen Kains merke i panden. Snarest er vel forestillingen indkommet i Solsangen fra Aabenbaringen 13, 16, hvorefter de onde merkes med Dyrets tegn i den høire haand eller i panden, — likesom (efter Aabenbaringen 7, 2—3 og Ezekiel 9, 4, og herfra i Paulus' aabenbaring) de gode merkes i panden med Guds segl (sml. ogsaa Galat. 6, 17: jeg bærer den Herres Jesu merketegn paa mit legeme)[1]. At anta en direkte korrespondance mellem disse blodige runer og den dermed straffede synd er ikke nødvendig, — man maatte isaafald tænke paa trylleruner hvorved den avindsyke har søkt at skade sin næstes eiendom eller at tilvende sig den. Kun er runerne anbragt paa brystet, fordi misundelsen — likesom sindets øvrige egenskaper — her har sit sæte.

De som bedaares av verdens fordærvelse og av dens tillokkelser føres bort fra den rette vei, farer ogsaa hisset forvildet omkring (v. 63). De havesyke som med svig har tilegnet sig andres gods, bærer i skjærsilden paa byrder av bly (v. 65), — svarende til den gjerriges blykaape i Draumkvæe v. 39, og til den blyklokke som i Wettins vision en havesyk munk efter døden er indesluttet i. Fégjarn

[1] I pamphyleren Er's syn i Platons Republik fæster dommerne paa sjælene synlige tegn for sin kjendelse og for deres gjerninger.

er en betegnelse for Mammon (sml. Lægjarn om Loke i Fjǫlsvinnsmál v. 26).

Ransmænd og mordere sønderslites av edderdrager (v. 65), — ganske som i Vǫluspá v. 39, hvor »mordvarger» suges av dragen Nidhogg. Rimeligvis har i Sólarljóð dette sted samvirket med visionernes gnavende ormer, saaledes i Karl den tredies syn fra omkring 900 (hvor ormer æter sig gjennem synderne), Oenus og Tundal[1]. Paa ormer i underverden gaar vel ogsaa et vers i Sturlaugs saga: hann skal í helju | hvíldar njóta | ok margskonar | meina beiða. | Þá mun Sturlaugr | hinn starfsami | með góma knífum | grafinn í stykki.

Helgbryterne, de som har arbeidet paa helligdage, faar sine hænder naglet fast til hete stener (v. 66), — efter den bekjendte sentens: per quod quis peccat, per idem punitur et idem; eller som reglen er uttrykt i Godskalks syn: et generaliter, ut scripturæ auctoritas testatur, in eo quemlibet membro specialiter punitum, quod præcipue peccato fuisset obnoxium. Selve straffemaaten er den bekjendte tortur som i middelalderen visse forbrydere blev underkastet, hvis hænder blev fæstet mellem ophetede stener[2]. Med de straffe som lovene fastsætter for helligbrøde (sml. Borgartings kristenret 3, 21), har den ingen sammenhæng.

De pragtsyke optrær i klær som er omgit av en ildslue (v. 67), — en forestilling som likefrem synes at henvise til Thurchils vision (Draumkvæes hovedkilde)[3], hvor den overmodiges pinsel beskrives saaledes: »Og idet han pralet av sin dragt (sml. mikillæti i Solsangen) og sydde ærmerne fastere sammen, forvandledes pludselig hans klær til ild og forbrændte hele den ulykkeliges legeme«. Noget lignende berettes i William Stauntons vision (fra 1409), hvor de pragtsykes pine bestaar i at deres prydelser brænder dem ind i kjødet.

Den tiende og sidste klasse av syndere er bakvaskerne (v. 68). Deres straf bestaar i at helveds ravner hakker øinene ut paa dem. I den gamle norrøne mytologi optrær ravnen væsentlig som Odins

[1] Akhmin-fragmentet av Petrus-apokalypsen omtaler orme som fortærer synderes indvolde; lignende i den hos Clemens Alexandrinus citerte Petrus-apokalypse. Forestillingen synes nærmest græsk (skjønt ogsaa jøderne kjendte en orm i underverden: Jes. 66, 24; Jes. Sir. 7, 17): efter Aristophanes' Froskene er der i underverden fuldt op av slanger; Homer omringes i den gamle Pythagoras-katabasis av slanger.

[2] I Owayne Miles omtales syndere hvis hænder og føtter var fastnaglet med gloende messingspiker. Lucretius nævner blandt underverdens kvaler lammina, d. v. s. en gloende metalplate, et hyppig torturmiddel. I de gamle inderes helved blev gudsforagtere med jernspiker naglet til en gloende klippe.

[3] Paasche, Krist. 166, gjør dog opmerksom paa at trækket ogsaa findes i det gammelengelske digt „Sinners Beware".

sendebud, i digtningen er den fremforalt likfuglen som varsler om kamp og død. I den kristelige litteratur er ravnen djævlens symbol, likesom omvendt den rene sjæl fremstilles i en dues skikkelse (sml. Maríu saga s. 715; Leifar s. 134). I Njáls saga heter det: þar sem hrafnar sóttu at yðr, þat merkir djǫfla þá er þér trúit á ok yðr munu draga til helvítis kvala. I Snorres Edda (II, 214): parabola setr framm úlíka luti, svá sem at kalla . . . fuglana djǫfla, með líking, en ei með sannleik, d. v. s. at kalde djævlene for fugle (vistnok ravne). Om djævlene som ravne i folketroen se Grimm, Mythol. 4 I, 833 og III, 294 (»höllenrabe« = oldn. heljar hrafn); Feilberg, Ordbog under ravn[1]. Uthakning eller utrivning av øinene som helvedstraf kjendes ogsaa ellers i den kristelige litteratur, men rigtignok som straf for andre forseelser end løgn og baktalelse. I Salomos Ordsprog 30, 17 heter det: »Et øie som spotter sin far og foragter at hænge ved sin mor, det skal ravne hakke ut ved bækken«. Det i Solsangen statuerte forhold mellem brøde og straf har ingen tilknytning i lovenes ellers strenge straffe for sladder og æreskjænderi (fjǫlmæli, ýki); allikevel skyldes den en gammel nordisk idé: galgen som trusel mot løgnere. Saaledes siger i Volsungasagaen Vinge: »Galgen ta mig og alle onde vætter, dersom jeg lyver et ord« (sml. Atlamál 33). Og i Fjǫlsvinnsmál 45 siger Menglod til budbringeren: »Ravnene skal slite øinene ut paa dig (slíta sjónir or þér) i den høie galge, hvis du lyver«. Her stemmer altsaa endog det sproglige uttryk med Solsangen, som synes at maatte ha laant fra Fjǫlsvinnsmál[2].

Det avsluttende vers 69 angir at de opregnede tilfælde bare er at betragte som eksempler: enhver synd[3] faar sin straf. Sml. Harmsól 39: »der er mange andre større rædsler (mǫrg ǫnnur meiri ógn, altsaa samme uttryk som i Solsangen) og flere sorger end vor tunge formaar at fortælle om«. I overensstemmelse hermed er vel uttrykket munuð — som oftere vender tilbake i vort digt — at opfatte ikke bare om vellyst, men om verdslig begjær i det hele[4].

Det i dette vers antydede t a l i o n - p r i n c i p er dog ikke gjennemført i avsnittet, — det er blit med enkelte tilløp, i flere tilfælde er ikke

[1] De gamle indere kjendte en egen del av helved (kākolam) hvor dødens ravne opholdt sig.

[2] Ogsaa Anne Skaalens version av Draumkvæe (v. 30, 48, 60) omtaler en fugleflok med ørneklør, som truer synderen i det hinsidige.

[3] Til uttrykket „sótar syndir“ sml. det norske ordsprog: søt er kver sinom synd, og det svenske: hwær ær sijn syndh södh oc sith angrum leedh.

[4] Med l. 6 sml. middelhøitysk liebe mit leide ze jungest lônen kan (Nibelunge nôt), liebe hat dicke leidez ende (Müllenhoff-Scherer, Denkmäler 3 II, 148), m. lat. quam tristi meta transibunt tempora læta.

engang straffen specificert. Dette er dog indenfor visionernes kreds ikke noget for Solsangen eiendommelig. Selve tanken om et bestemt forhold mellem straffemaaten og forbrydelsens art fremtrær meget hyppig allerede i den ældste strafferet, saaledes i Moseloven og i den romerske strafferet; sml. Cicero (De leg. III, 20): noxiæ poena par esto, ut in suo vitio quisque plectatur. Det er dog nærmest fra Pythagoræerne at denne retssætning er indkommet i forestillingerne om underverden, det fremgaar klart av tilfældernes art.

Man maa vistnok anta at Solsangens forfatter har gjort et forsøk paa at fremstille hovedsynderne, om det end er blit med en tilnærmelse, — som lægmand var forfatteren vel ikke helt hjemme her. Vi har i den gammelnorske litteratur flere opregninger av kardinalsynderne, hvilke dog indbyrdes avviker adskillig. Efter den gamle norske Homiliebok s. 64 er ordenen denne: kirkjustuldr ok rán, manndráp, langræki, ǫfund, ofmetnaðr, mikillæti, hórdómr, ofdrykkja, stuldr ok allr rangleikr, lausung, meineiðar, mútufé, ok trúa á lýf kvenna eða gerningar eða spásǫgur. Sammesteds s. 48 ff. opregnes otte hovedsynder: ofmetnaðr, matvísi, hórdómr, fégirni, reiði, leti, úgleði, veggirni. Ogsaa den islandske Homiliebok s. 61 nævner otte kardinalsynder, som dog ikke stemmer med de anførte. De syv hovedsynder[1] er efter Stat. 285: drambvísi, ágirnd, líkams lostasemi utan hjúnskaps, hatr, ofneytla matar ok drykkjar, afund, leti til guðs þjónustu. En forskjellig liste gir Hirðskrá 28. Leifar s. 159 har følgende anordning, som stemmer med den i romerkirken almindelige: ofmetnaðr, ǫfund, reiði, hrygð (eða leti góðra verka), ágirni, offylli, lostasemi. Som man ser, holder Solsangen sig ikke til nogen av disse lister, mindst stemmer den med den sidste, hvis syvtal betydelig overskrides. Denne uavhængighet av den almindelige kirkelære og den homiletiske litteratur tyder bestemt paa en lægmand som Solsangens forfatter, hvis forsøk paa at fremstille hovedlasterne ikke er blit mer end en tilnærmelse. I fremhævelsen av trolldom møtes vort digt med de angelsaksiske homilier, hvor drycræft og wiccecræft hører blandt hovedsynder (sml. Taranger, Den ags. kirkes indflydelse paa den norske, s. 409).

[1] I 4. Esras bok omtales syv synder og straffe, likesom syv belønninger. A. Dieterich antar at der ogsaa i Petrus-apokalypsen oprindelig var syv syndertyper, alle hentet fra orfisk-pythagoræiske traditioner. Se ogsaa Schencke, Da Kristendommen blev skapt, s. 79.

c. Paradisets belønninger.

70. Menn sá ek þá,
er mart hǫfðu
gefit at guðs lǫgum;
hreinir kyndlar
váru yfir hǫfði þeim
brendir bjartliga.

71. Menn sá ek þá,
er af miklum hug
veittu fátǿkum frama;
helgar bǿkr
ok himna skript
lásu þeim englar yfir.

72. Menn sá ek þá,
er mjǫk hǫfðu
hungri farit hǫrund;
englar guðs
lutu ǫllum þeim;
þat er ǿzta unað.

73. Menn sá ek þá,
er móður hǫfðu
látit mat í munn;
hvílur þeirra
váru á himingeislum
hafðar hagliga.

74. Helgar meyjar
hǫfðu hreinliga
sál af syndum þvegit
manna þeirra,
er á mǫrgum degi
píndu sjálfa sik[1].

75. Hávar reiðir
sá ek með himnum fara,
þær eiga gǫtur til guðs;
menn þeim stýra,
er myrðir eru
alls fyrir øngvar sakir.

76. Hinn mátki faðir,
mæztr sonr,
heilagr andi himins!
þik bið ek skilja,
er skapat hefir,
oss alla eymdum frá.

70. Mænd saa jeg dernæst som hadde git bort meget efter Guds love; klare vokslys var tændt straalende over deres hoder.

71. Mænd saa jeg derpaa som hadde lagt vinn paa at fremme de fattiges vel; engle læste hellige bøker og himmelsk skrift over dem.

72. Mænd saa jeg derpaa som meget hadde spæget sit kjød med hunger (faste); Guds engle bøiet sig for dem alle: det er den høieste lyksalighet.

73. Mænd saa jeg derpaa som hadde git sin mor mat i mund; deres senge hvilte bekvemt paa himmelstraaler.

---

[1] pindu for pína (rettet av F. Jónsson).

74. Hellige møer hadde tvættet de mænds sjæle rene for synder som mangen dag hadde pint sig selv.

75. Jeg saa vogne fare høit langs himlen, deres vei fører til Gud; dem styrer mænd som er blit myrdet uten egen skyld.

76. Mægtige fader, herligste søn, himlens hellige aand! Dig som har skapt os, beder jeg skille (befri) os alle fra elendighet.

Ved et overfladisk blik synes de to første vers av dette avsnit at behandle samme dyd: godgjørenhet, hvorved det blir paafaldende at der fremstilles to arter av belønning. Imidlertid viser det sig ved en mere indgaaende betragtning at der er en bestemt forskjel tilstede mellem de gjerninger som belønnes: første vers handler om almisser til kirken, andet vers om godgjørenhet mot fattige. At saa er tilfælde, fremgaar saavel av motsætningen mellem de hedenske stjerner som efter v. 61 skinner over dem som dør uten kirkens tjeneste, og kjerterne i v. 70, som navnlig av beskaffenheten av denne belønning selv: brænden av vokskjerter var jo en kirkelig handling som navnlig fandt sted over fornemme folks lik (saaledes Fms. X, 149, hvor kjertesvende med brændende kjerter stod om Haakon Haakonssøns lik), samt overhode ved den saakaldte likvaakning (sml. den bekjendte skotske Lyke-wake dirge med omkvædet: fire and sleet and candle-light). Av denne kirkelige egennytte kan nu ingenlunde sluttes at Solsangens forfatter var en geistlig, — likesaalidt som en slik slutning er tilladt for det gammeltyske digt Muspellis vedkommende, hvor der forekommer en tilsvarende lovprisning av almissegivning, eller ved de steder i det gammelsaksiske digt Heliand som gir uttryk for behov og ønsker hos kirkens tjenere. Ogsaa talrige visioner indskjærper, like fra pave Gregors tid, betydningen av gaver til kirken. I vort digt tænkes maaske særlig paa den saakaldte sálugjǫf, gave til kirken for egen eller andres sjæl (sml. at guðs lǫgum, d. v. s. efter kirkeretten, hvor denslags gaver ogsaa omhandles). I Solsangen, hvor kjertebrændingen er henlagt til det hinsidige, maa man anta at det er engle som foretar den. I svenske opskrifter av »Englens budskap« (Danmarks gamle Folkeviser nr. 104) hẹter det at da jomfruens lik bæres til graven, ringer himmeriks klokker, og Guds engle gaar foran med lys i haand og fager sang. Om kong Dagobert fortaltes at han forløstes av djævlenes klør av to helgener som løftet ham til himlen, hvor han blev mottat av englene med brændende lys i hænderne.

Barmhjertighetsgjerninger mot de fattige spiller en fremtrædende rolle i visionerne, som i den homiletiske og religiøse litteratur i det hele (sml. t. eks. Norsk Homiliebok s. 28 ff., Maríu saga s. 781).

Efter døden skal disse gjerninger paa forskjellig vis komme utøverne til gode: »salige er de barmhjertige, ti de skal vederfares barmhjertighet«. Det synes da naturlig i de læsende engle at se et symbol paa denne barmhjertighet, eller at anse dem for forbedere hos Gud. Denne opfatning bestyrkes av en vision hos Prudentius av Troyes som handler om den guddommelige bokførsel: i en kirke i det hinsidige sitter gutter og læser i bøker hvis linjer avvekslende er skrevet med sorte og blodrøde bokstaver, — med de sidste er menneskenes forbrydelser skrevet, og gutterne er de hellige sjæle som daglig indlægger forbøn hos Gud for menneskenes synder. Uten nævnelse av den forbedende stilling omtales i Duggals Leizla kap. 20 hellige mænd som sitter paa guldstoler og læser bøker skrevet med guldbokstaver og synger til Guds pris. Bøkerne er naturligvis livsens bok, som kjendes fra Daniel, Henok, Aabenb. 20, 12 og en vision av Beda[1]. Den omtales ogsaa ellers i vor gamle litteratur, saaledes Postula sögur s. 450. 461, Leifar s. 136: »men derfor saa Guds træl deres navne skrevet med guldbokstaver, at de aldrig skal utslettes av livsens bok i himlen«.

Vers 72 handler om asketer: for dem som her i livet har fastet meget[2], bøier hisset englene sig[3]. Forbindelsen mellem den specielle dyd og dens belønning synes her temmelig løs, — maaske foresvævet forfatteren beretningen om Kristi firti dages faste i ørkenen, efter hvilken englene tjente ham. I nær sammenhæng med dette vers staar det næstfølgende (74), om selvplagere: de som har pint sit legem, deres sjæl tvætter de hellige jomfruer ren for synd. Disse jomfruer er de i v. 26 omtalte; og tvætningen, hvorom er handlet til v. 51, er vel overført fra jomfru Maria, som i Gundelins syn tor sjælenes føtter i sin kirke. I Duggals Leizla kap. 20 heter det om martyrerne og dem som har korsfæstet sit legem med pinsler, at de har tvættet sine legemer i lammets blod.

Vers 73: de som har opfyldt det fjerde bud, de kjærlige børn, hviler blødt — indeholder den direkte motsætning til Draumkvæe v. 41: de som har forbandet far og mor, staar paa glør (sml. ogsaa Duggals Leizla kap. 4, hvor de som har dræpt fædre og mødre, børn og brødre, pines i en dyp dal fuld av glør).

---

[1] „Ihukommelsens bok" ogsaa hos Maleachi 3, 16 (for dem som frygter Gud). Efter Abraams Testament opskrives de retfærdige handlinger paa høire side, de uretfærdige paa venstre side i en svær bok. I Muspilli er det djævlen som optegner alle menneskets handlinger og foredrar dem paa den yderste dag. Uavhængig findes forestillinger om boken som menneskets gjerninger optegnes i, ogsaa hos Euripides. Hos Lukian har Klotho en slik bok.

[2] Til v. 72[3] sml. v. 50: hǫrundar hungr.

[3] Sml. Mariu saga s. 390: lúta allir englar henni (Mariu).

Vers 75 skildrer den sjette og sidste belønning: de uskyldig myrdede farer i vogne henad himlen til Gud. Visionerne taler oftere om den herlige løn som blir dem tildel som er dræpt uten egen skyld; i v. 8 heter det om en saadan mand, at hellige engle kom ned fra himlen og hentet hans sjæl til Guds herlighet. Himmelvognene synes at ha sit forbillede i den ildvogn som hentet profeten Elias til himlen.

Synernes rækkefølge er i Solsangen forsaavidt den samme som i flere andre visioner, f. eks. Karl den tredies, som helveds ild skildres først og paradis tilsidst. Ellers beskrives i visionerne belønningerne ikke paa langt nær saa ofte eller med den utførlighet som straffene. Tundals syn (Duggals Leizla) har rigtignok en ganske indgaaende omtale av paradisets forskjellige grader, men denne er av en helt anden art end Solsangens. Heller ikke Draumkvæes saligprisning eller den dermed beslegtede skotske likvaakesang stemmer i enkeltheterne. Likesom straffene er belønningerne i vort digt tildels — og med nødvendighet — svagt nuancert.

9. Allegorisk fremstilling av verdens fristelser.

77. Ljúgvǫr ok Listvǫr
sitja í Læviss dyrum
Ofgjarns stóli á[1];
norna dreyri[2]
fellr ór nǫsum þeim,
sá vekr fjón með fyrðum.

78. Óðins kván
rǿr á jarðar skipi
móðug á munað;
seglum hennar
verðr síð hlaðit,
þeim er þráreipum þruma.

77. Ljugvor (den løgnagtige kvinde) og Listvor (den svigefulde) sitter i Lævis's dør paa begjærlighetens trone; ut av deres næser falder norneblodet, som opvækker fiendskap blandt menneskerne.

78. Odins hustru (Frigg) ror paa jordens skib, begjærlig efter vellyst; hendes seil, som hænger i attraaens tauge, blir sent tat ned.

Disse to vers, hvori verdens fristelser symboliseres, er aabenbart fremkaldt av bønnen til Gud i v. 76 om at fri fra alt ondt. Likesom i dette vers den guddommelige Treenighet anraabes, saaledes fremstilles i

---

[1] Rettet av S. Bugge, som bemerker: „Hvis Læviss har været skrevet med det angelsaksiske v, kan dette være blit forvansket til þ; H for L forekommer i Sigrdrífumál og Fjǫlsvinnsmál". I linje 3 foreslog Vigfusson Ágjarn.

[2] norna er foreslaat av Rask (for járna, som ikke gir alliteration).

v. 77 en djævelsk treenighet, Satan og hans to døtre, fra hvem alt ondt i verden kommer.

Ved utredningen av v. 77 er to ting at undersøke: betydningen av den nordiske iklædning, og de til grund liggende fremmede idéer. Lævis kan ingen anden være end Loke, som netop kaldes »hinn lævísi« (sml. Lægjarn i Svipdagsmál om Loke). Hans to døtre bærer de betegnende navne »den løgnagtige« og »den svigefulde«, ti Loke er ophavsmanden til al svig (frumkveði flærðanna), — han er den nordiske djævel, løgnens fader. Idéen om det stridopvækkende blod har sin tilknytning i den nordiske forestilling om den kampbebudende blodregn. I Darraðarljóð i Njáls saga synger de spindende møer — vistnok norner, sml. »norna dreyri« i Solsangen —: rignir blóði fyr valfalli, blodregn varsler kamp (prosaen har: rigndi á þá blóði vellanda); Eyrbyggja kap. 51 heter det: sá menn, at blóði hafði rignt í skúrinni, og dette forklares som et varsel om at en av de tilstedeværende skal dø. I Rómverja sögur (Prøver s. 186) nævnes som forbud om store slag: þá sýndiz ok hafit sjálft ásýnis sem blóð eða roðra; og likedan i Vǫlsunga saga kap. 17. Nævnelsen av døtrenes næser maatte hos de lærde tilhørere fremkalde tanken paa blodtrolldom, ti trollkvinderne utmerker sig netop ved dette organs størrelse[1]. Luther sammenligner den oprørske menneskenatur med heksedronningen Holda med den frygtelige næse (»hie tritt fraw Hulde herfür mit der potznasen, die natur«)[2]. Ved blodforskrivninger til djævelen blev blodet trukket av tungen eller næsen. (Det første eksempel paa forskrivning med eget blod yder Ruteboeufs digt »Le miracle de Theophile« fra 13de aarhundred.)

Utgangspunktet for denne skildring ser jeg i det i middelalderen berømte sted i Salomos Ordsprog 30, 15: »Blodiglen har to døtre som altid siger: giv hit, giv hit!« — hvorved tre umættelige ting betegnes: helved, en geil kvinde, og jorden som aldrig blir mæt av vand. Hos Melito betegner blodiglen djævelen, og hans døtre er begjæret og fraadseriet. Efter pave Gregor er blodiglens døtre vellysten og havesyken, som begge er umættelige[3]. Hermannus Werdinensis besynger i Hortus deliciarum »hirudo, serpens sanguisuga«, som er djævelen.

[1] I visen om Kappan Iddugjen v. 18 heter det om en saadan: „nasan hev du som nautefjosi"; og i v. 13: „site den gamle gyvremori å rotar mæ nasan i eldi", og likedan i visen om Hermo unge v. 1, i den svenske vise om Sämung og hos Saxo i fortællingen om Torkels reise til Utgardeloke (sml. ogsaa oldn. arinnefja, kvinde som roter med næsen i ilden).

[2] Likesom Holda er den nærbeslegtede Berchta langnæset; hun kaldes die eiserne Bertha, frau Precht mit der langen nas, Percht mit der eisnen nasen.

[3] Efter Heilagra manna sögur I, 677 hadde Lucifer en datter Drambsemi.

Sml. Dursch, Symb. d. christl. Rel. II, 342. Av dette Salomos ord er nu vers 77 en nationaliseret omdigtning. De paa begjærets trone sittende Ljugvor og Listvor er blodiglens, d. v. s. djævelens, døtre, umætteligheténs personliggjørelser. Forestillingen om blodet som falder dem av næsen — det poetiske uttryk for den tanke at havesyke og vellyst er ophav til det meste fiendskap (sml. v. 35 og 16—19) — er liketil fremkaldt av idéen om den overmættede blodigle.

I den følgende strofe fortsættes skildringen av vellysten: Odins hustru seiler om paa jordens skib, utrættelig i sin søken efter vellyst. Odins hustru, Frigg, optræer her — som allerede Egilsson har paapekt — som den jordiske vellysts personifikation, ikke som hedensk gudinde. Som saadan er Frigg her som oftere traadt istedenfor Venus, hvad S. Bugge tilskriver angelsaksisk indflydelse. I en angelsaksisk poetisk homilie betitlet De falsis diis heter det: »den sjette dag indvied de (hedningerne) til den skamløse gudinde Venus, som paa dansk heter Frigg«. Livet set som en seilas paa verdens hav er et gammelt og hyppig billede. Saaledes sammenlignes i et angelsaksisk digt om dommedag (Cod. Exon. ed. Thorpe, s. 53) livet med en sjøreise over et farlig vand, som menneskerne kastes om paa. I en gammelengelsk homilie fra begyndelsen av 13de aarhundred (Wright, Rel. Ant. I, 128 ff.) sammenlignes verden med et hav med ebbe og flod og fuldt av storme.

10. Slutning.

79. Arfi! faðir
einn þér ráðit hefi
ok þeir Sólkǫtlu synir
hjartar horn,
þat er ór haugi bar
hinn vitri Vígdvalinn.

80. Hér 'ru rúnar,
er ristit hafa
þær Njarðar dǿtr níu:
Ráðveig hin elzta
ok Kreppvǫr hin yngsta
ok þeirra systr sjau.

81. Kvæði þetti,
er ek þér kent hefi,
skaltu fyr kvikum kveða:
Sólarljóð
er sýnask munu
minst at mǫrgu login.

82. Hér vit skiljumk
ok hittask munum
á feginsdegi fira;
dróttinn minn
gefi dauðum ró,
hinum líkn er lifa!

79. Søn! din far alene og Solkatlas sønner har tydet for dig det hjortehorn som den vise Vigdvalen bar ut av haugen.

80. Her er de runer som Njørds ni døtre har ristet: Raadveig (den kloke) den ældste og Kreppvor (den sammenklemte, dvergagtige) den yngste og deres syv søstre.

81. Dette kvæde som jeg har lært dig, skal du fremsige for de levende: Solsangen, som vil vise sig litet løiet (opdigtet) i de fleste ting.

82. Her skilles vi for at træffes paa menneskenes frydedag. Herren give de døde ro og de levende naade!

I begyndelsen av dette avsnit fremstiller faren sin beretning om de hinsidige ting som tydning av en runeskrift paa et hjortehorn som den vise Vigdvalen har bragt ut av en gravhaug. Allerede i 1893 blev ordene »hjartar horn þat er or haugi bar hinn vitri Vígdvalinn« av Sophus Bugge forklaret som betegnelse for »de mysterier som den fra døden opstandne fredsfyrste (Kristus) har fremdraget (aabenbaret)«. Nylig har Paasche (Edda I, 71, sml. Krist. 159) tolket hornet ut fra legenden om solhjortens (Kristi) kamp med slangen (djævelen): »Efterat hjorten har overvundet slangen nede i dens mørke skjul, fælder den sine gamle horn og faar nye, heter det i flere versioner av Physiologus. Men i helvedes dyp overvandt Kristus den gamle slange og førte den nye pakts gave — den evige frelse, det evige liv — med sig op av graven („ut av haugen" som Sólarljóð siger). Allerede hos Dracontius (o. 500), i hans digt „de deo", symboliserer hjortens horn det evige liv (II, v. 640), og Konrad av Würzburg (13de aarh.) synger om „des niuwen heiles horn", som den himmelske hjort har reist til hjelp for os.«

Vi har set at Solsangens forfatter betegner Kristus som solhjorten. Jeg har ogsaa (s. 36) antydet at navnet Niði i v. 57 henviser til fortællingen om Kristi nedfart til helved. Der reiser sig da det spørsmaal, om Sólarljóðs lærge forfatter kan antas at ha kjendt beretningen om Kristi nedstigning og kamp med den gamle slange i den legendariske skikkelse som Paasches forklaring forutsætter, og end mere om denne fortælling kan tænkes at ha været saa almindelig kjendt at digteren med haab om at bli forstaat har kunnet henspille paa den. Jeg mener at kunne gjøre det sandsynlig at der har eksistert en gammel nordisk myte som i hjemliggjort form har behandlet emnet netop i den her forlangte skikkelse.

Málsháttakvæði str. 8 indeholder en linje som hittil ikke er blit tilfredsstillende forklart. Den lyder saaledes: Niðjungr skóf (efter Egilsson skóp) af haugi horn. »Skafa horn« er den tekniske betegnelse for hvad der paa dansk kaldes »feje«: hvergang en tak er fældet og en ny og bedre utviklet vokser frem, avgnider hjorten — likesom rensdyret —

den indtørrede hud som dækker takkene under veksten. Efter den i Norge gjængse opfatning er denne gnidning nødvendig for at nye takker skal vokse frem, og dyret bestemmer paa denne vis selv hvor de skal komme. Herefter betyr »skafa horn« at frembringe horn (ved gnidning), altsaa det samme som varianten »skapa horn« (skapa = tildanne). Niðjungr skóf horn af haugi vil altsaa sige: Nidjung fik nye horn fra (grav)haugen. Dette uttryk passer fuldstændig til den omhandlede myte, og Niðjungr kan da — likesom det enstydige navn Niði i v. 57 — kun være en nordisk betegnelse for den i helveds avgrund (nið) nedstegne Frelser.

Det horn som Kristus bar ut fra graven, er intet andet end det frelsens horn som hans opstandelse blev for menneskerne. Hos Konrad av Würzburg (Die goldene Schmiede 1364 f.) heter det om den som hjort forestillede Frelser: »Er het des niuwen heiles horn | uns ūf gerihtet durch gewin, | sīn alt gehürne warf er hin | unt ist gejunget worden«. Med »des niuwen heiles horn« menes saaledes den nye pakt, og uttrykket »uns ūf gerihtet« henspiller likefrem paa Luk. 1, 69: (Gud) har opreist os et frelsens horn i Davids, sin tjeners, hus (sml. ogsaa Sal. 18, 3). De runer som er indridset i hornet, betegner den mysterievisdom som Kristus hentet i underverden, og som tænktes at danne fuldendelsen av hans guddommeliggjørelse. Som Bugge, Studier 345 ff. har sandsynliggjort, ligger en lignende opfatning av nedstigningsmyten til grund for Hávamál v. 139, hvor Odin siger: nýsta ek niðr, | nam ek upp rúnar, og for v. 140 om de ni fimbulljóð som han lærte og den dyre drik han fik i dypet hos Mime[1] (sml. ovenfor s. 36 om Baugregins brunnr, Mimekilden hvorav englene drikker)[2]. De ni Njørds døtre som ridsede disse runer, er et for Solsangen eiendommelig træk, hvis forbillede det ikke er lykkets mig at finde. De har vel været tænkt som fremvise norner; sml. Barlaams saga s. 136, hvor forestillingen om visdommens ni muser er omsat i nordisk form: níu dǿtr segja þeir, at hann (Þórr = Jupiter) hafi átt, er þeir kalla nornir. Nornerne var dels av æsernes, dels av alvernes og dels av dvergenes æt (Fáfnismál 13, Snorres Edda 72);

[1] Hermed hører sammen Sigrdrifumál 13 ff., hvorefter Odin lærte runerne av „Míms hǫfuð"; de blev blandet sammen med den herlige mjød, som siges at være rundet av „Heiðdraupnis hauss" og av „Hoddrofnis horn" (begge navne betegner sikkert Mime, som ogsaa kaldes Hoddmimir).

[2] Skildringen i v. 141 av hvorledes Odin, efterat ha tilegnet sig disse runer, vokser i kraft og visdom, henleder tanken paa Aabenbaringen kap. 5, fortællingen om boken med de syv segl som ingen anden end Lammet (Kristus) kan lukke op, og da Lammet har faat den, prises det av englene: „Lammet som er slagtet er verdig til at annamme magt og rigdom, visdom og styrke, pris og ære og velsignelse".

tænkes hver æt at bestaa av tre, faar vi tallet ni. De to i Solsangen nævnte navne, Kreppvǫr og Ráðný, er vistnok alvenavne, d. v. s. betegner engle (se s. 37). Naar de kaldes Njords døtre, synes anledningen hertil nærmest at maatte være git av en folkeetymologisk tilknytning av »norn« til »Njǫrðr«.

Navnet Vígdvalinn opfattedes av Bugge som betegnelse for Kristus som fredsfyrsten. Paasche (Edda I, 71 f.) tyder det som »kampslumrer, han som kjæmper slumrende«, idet dog sidste led samtidig henspiller paa Yggdraselshjorten Dvalinn. Utvilsomt er -dvalinn hjortenavnet. Ved første led (víg = kamp) sigtes efter min mening til det uttryk hvormed den til helved nedstegne Kristus betegnes i Nikodemus' evangelium, hvorav sidste del er oversat paa oldnorsk under titlen Niðrstigningar saga: dominus fortis et potens, dominus potens in proelio (sml. Heilagra manna sögur I, 5). Vígdvalinn er den vældige kjæmper mot mørkets magter, som sprængte helveds kobberporte (contrivit portas ereas et vectes ferreos confregit, sml. Lilja 61: ǫll helvítis járnhlið skjálfa).

Uttrykket Sólkǫtlu synir har jeg (i 1893) forklaret som englene, idet jeg sammenstillet Sólkatla med betegnelsen av jomfru Maria i Aabenbaringen 12, 1: mulier amicta sole, den med solen beklædte kvinde. Efter Paasche er Sólkǫtlu synir ikke englene, men det nye Jerusalems børn, de helliges samfund: mulier amicta sole er i den middelalderlige teologi et staaende sindbillede paa det nye Jerusalem. Imidlertid er jo jomfru Maria ogsaa regina angelorum (se Menzel, Christl. Symb. II, 90 f.). Det synes desuten rimeligst at anta at det er ved engles hjelp at faren har tolket det hinsidiges mysterier, likesom det i visionerne stadig er en engel som viser seeren omkring og forklarer ham synerne. Et motstykke til Sólkǫtlu synir finder jeg i Sólblinda synir, som i Fjǫlsvinnsmál betegner de onde magter, jætter eller djævle, i det hinsidige.

Den i v. 81 uttalte opfordring gjenfindes i flere av de ældre visioner, navnlig de politiske. Derfra kan den ikke vel stamme; derimot gjenfinder vi den ogsaa hos Thurchil.

I sidste vers uttaler faren sin forvisning om at gjense sønnen paa menneskenes frydedag, d. v. s. blandt de salige paa dommens dag (sml. finnask á feginsdegi i samme betydning i Fornmanna sögur VIII, 98)[1]; og ender med bøn om den evige hvile for de døde og miskund for de levende[2]. Paa samme vis ender digtet Harmsól med en bøn om naade

[1] Feginsdagr gjengir, som Paasche bemerker, det m.lat. dies lætitiæ (særlig kjendt gjennem sekvensen Dies est lætitiæ).

[2] Om ró ok líkn for en sjæl ber, efter Maríu saga 84, ogsaa Maria sin søn (Paasche, Krist. 162).

for de levende og salighet for de døde. Denne bøn rækker op til de ældste liturgier; sml. t. eks. Missale gothicum (c. 700): tribue, quæsumus, ut viventes salutem, defuncti requiem consequantur æternam (Baumgartner, Island und die Færöer, s. 254). Den brukes endnu i den katolske dødsmesse (requiem æternam dona eis).

Betragtningen av Solsangen som et rent visionsdigt har ført til den opfatning at begyndelsen er senere tildigtet: efter Sophus Bugge (Norsk Tidskr. f. Vidensk. og Lit. 1854—55, s. 102) kunde dette være tilfælde med v. 1—33, mens Finnur Jónsson (Skjaldedigtning) kun vil utelukke de 25 første vers. Mot denne anskuelse kan ikke anføres, at et par uttryk — ræna fé ok fjǫrvi (v. 2 og 65), kallaðr frá kvǫlum (v. 24 og 46), glǿddar gǫtur (v. 32 og 60) — gaar igjen, heller ikke den for indledningen og den egentlige Solsang fælles navnesymbolik, eller syvtallets rolle (v. 33, 53, 57), og kun i begrænset grad den for hele digtet karakteristiske (asketiske) tendens, stil og tone: alt dette kan jo forklares ved at anta en efterdigter som har levet sig helt ind i det ældre kvads aand, og som sat inde med ensartede forutsætninger. Allikevel lar det sig vanskelig negte, at der mot disse argumenter maatte stilles noget mer end den blotte følelse av hvad et visionært digt i den tids stil kræver, for at berettige en bortskjæring av de indledende avsnit. Der maatte la sig paavise klare uoverensstemmelser mellem digtets dele, eller en komposition saa mangelfuld at man ikke kunde skrive den paa en betydelig digters regning. Ingen av delene tør siges at være tilfælde. Efterat de fem indledende smaastykker har skildret vikingtidens hedenske grumhet, opstilles som motsætning i form av syv raad den kristelige morallære: i denne er det falske ulvesind, som i den første fortælling er skildret med saa sterke farver, en dødssynd (v. 32); Gud alene raar for denne verdens gode ting (v. 29), dem som hedningerne efter den anden fortælling bygget paa som en fast grundvoll; han skjænker ogsaa paa vor bøn alle sindets goder (v. 28), der hvor hedningerne efter den tredie parabel beherskes av ulykkebringende lidenskap; til ham skal man bede, ikke trúa á sik, saaledes som Ráðný og Véboði gjorde; her bøtes der ikke paa »reiðiverk« med nyt ondt (v. 27), som i sidste parabel. Efter denne indledning gaar faren over til at skildre sit eget liv (v. 34 ff.): skjønt han bekjendte sig til kristendommen, hadde han ført et verdslig liv, — verden hadde for ham været en yndisheimr, liketil dødens nærmelse gjorde den til en ǿgisheimr. Han hadde, som saa mange islændinger i Sturlungtiden, staat med et ben i kristendommen og med det andet i hedendommens livsmoral. Opfattet paa denne vis, synes indledningen mig at

danne en organisk bestanddel av digtet, som herved faar en fremadskridende tankeutvikling. Det blir da — som ogsaa fremhævet av Paasche — nødvendig i nogen grad at ændre opfatningen av kvadets art: der foreligger nærmest en slags poetisk homilie i form av en avdød fars tale til sønnen i drømme.

Trods denne modifikation av den ældre opfatning blir dog hovedbestanddelen av Sólarljóð at regne til visionsliteraturen. Kun med denne som veiledning blir kompositionen klar og en række enkeltheter forstaaelige, — hymner og homilier rækker ikke frem. Men ogsaa overfor dette stof staar forfatteren helt selvstændig; der lar sig ikke paavise bestemte kilder som han med forkjærlighet har øst av. Mens det norske visionsdigt Draumkvæe viser umiskjendelig paavirkning saavel av Thurchils som av Godskalks vision, har Solsangen kun enkeltvise berøringer med dem begge og kun i træk som ogsaa findes andetsteds. Heller ikke mellem Draumkvæe og Sólarljóð lar der sig med sikkerhet paavise noget direkte forhold, som kunde tyde paa laan fra den ene eller den anden av siderne; de mange likheter lar sig meget vel opfatte som gjenspeilinger av fælles kilder. Allermindst lar der sig av enkelte overensstemmelser i uttryksmaaten slutte noget sikkert, saa meget mer som de beslegtede uttryk aldrig forekommer i en tilsvarende sammenhæng. Anderledes vilde forholdet stille sig, ifald man turde fæste fuld lit til hvad folk som hadde hørt Draumkvæe i sin barndom, fortalte Landstad (Folkeviser s. 65): at visen dengang bl. a. indeholdt beskrivelse av hvorledes solen sortned for seeren, helgrinden larmed, og han kom til koner som malet muld til mat for sine mænd. Det paafaldende i at netop disse træk skulde være utfaldt i løpet av en forholdsvis kort tid, svækker dog i ikke ringe grad denne beretnings troværdighet, om det end maa medgis at det ovenfor s. 26 omtalte gamle stev paa en høist eiendommelig maate føier sig ind i Solsangens fremstilling. Helt misvisende er under alle omstændigheter Jørgen Moes og Landstads opfatning av Draumkvæe som en likefrem omdigtning av det islandske kvad. Men ogsaa den av Moltke Moe (i hans forelæsninger) hævdede paavirkning i omvendt retning maa betegnes som ubevist.

Likesom i Draumkvæe, optrær ogsaa i Solsangen de fremmede forestillinger omstøpt i norrøn-hedenske billeder og uttryk. Endog de moralske sentenser har ofte, trods sit nye indhold, laant form fra Hávamál og andre oldtidsdigte. Der er paa dette punkt, likesom i den utstrakte bruk av symbolske navne, en fremtrædende likhet mellem vort kvad og Svipdagsmál, som jo ogsaa behandler et fremmed stof. Kun er i denne sidste digtning — som synes ikke at ha været ukjendt for Solsangens

forfatter (se ovenfor til v. 68) — det kristelige helt tildækket, den er med hensigt holdt i ren hedensk stil, den arkaiserende tendens gaar saa vidt at hele digtet næsten kan betegnes som et konglomerat av mytiske elementer og versfragmenter laant fra ældre norrøn poesi. I begge tilfælde foreligger en bevidst kunstretning, et forsøk paa at digte i oldtidsformer og derved forlene visdomsordene og det mytiske indhold med et skjær av ærverdig ælde. Dette er et særkjende for det 13de aarhundreds islandske renæssance, — før 1200 er en slik efterdigtning utænkelig, den peker hen paa en tid da de gamle traditioner ikke længer var fuldt levende, men maatte søkes i bøker. Alene paa Island var denne gamle digtning kjendt, her maa altsaa ogsaa Solsangen ha set lyset.

Sólarljóðs avfattelsestid er for hver gang den er blit drøftet, blit sat længer ned. De ældste forskere satte digtet til den første brytningstid mellem hedenskap og kristendom, saaledes Rosenberg (Nordboernes Aandsliv II, 556) og Keyser (Efterladte Skrifter I, 259). Senere forfattere har henført det til slutningen av 11te aarhundred, saaledes Vigfusson (Sturlunga CLXXXVIII, Corp. Poet. I, 203) og A. Chr. Bang (Kath. Kirke, s. 82) som slutter fra dén formentlige omtale av martyrer i v. 74. Endelig sætter Finnur Jónsson (Skjaldedigtning) og Björn Ólsen kvadet til slutningen av 12te aarhundred. At det imidlertid maa være endnu yngre, derfor er der flere indicier og beviser. Et par er alt nævnt: laanet fra Svipdagsmál tyder paa avfattelse efter aar 1200; omtalen av trollkarlenes blodtegn og straf synes at forutsætte forhold som ikke er ældre end 1250; henvisningen til det kirkelige interdikts avgjørende betydning passer særlig godt til tiden omkring 1250. Større vegt tilkommer muligens følgende overveielse. Digtet omtales første gang av Björn paa Skardsaa. Snorre Sturlason, som døde 1241, synes ikke at ha kjendt Sólarljóð, — det er ikke nævnt eller citert i hans Edda, som dog har samlet alle tilgjængelige kvad og git prøver av flere hundred ældre og yngre digte, hedenske saavelsom kristelige. Men at et slikt kvad som Sólarljóð kan ha været digtet i Snorres levetid, uten at han fik kunskap derom, er litet rimelig. Den skikkelse som Snorres Edda nu har, fik den imidlertid først ved en avsluttende overarbeidelse av Snorres brorsøn i løpet av de nærmeste ti aar efter hans død. Men ikke engang navneramserne, som dog har optat ord fra Svipdagsmál, tar hensyn til Solsangens mytologiske betegnelser (som Gilvar straumar, Baugreginn, Læviss). Vi har derfor adskillig sandsynlighet for os, naar vi siger at Sólarljóð ikke kan være digtet før 1250. Til dette argumentum ex silentio kan føies et positivt bevis: forholdet til Hugsvinnsmál. Dette digt antas av F. Jónsson oversat paa islandsk i 13de aarhundred, og

tilhører vel snarere den sidste end den første halvdel derav. Da vi her har originalen (Catonis Disticha), er det let at paavise at de mange likheter i uttryksmaaten mellem dette digt og vort, hvor de ikke er tilfældige, maa skyldes en fra Hugsvinnsmál utgaaende paavirkning. Disse likheter er — foruten selve rammen: en fars belærende tale til sin søn[1] — følgende:

Sólarljóð:	Hugsvinnsmál:
4 4-5. hræddu hjarta | hann lézk trúa.	16 4-5. með hreinu hjarta | skalt þú á hann trúa.
5 6. því hann hugðisk váligr vera.	105 6. ok þykkist válaðr vera.
9 1-2. auði né heilsu | ræðr engi maðr.	34 4-5. aldrlagi sínu | ræðr engi maðr.
9 4-6. margan þat sókir | er minst of varir.	47 4-5. sótt ok dauði | kemr þá sízt varir.
20 1-4. óvinum þínum | trúðu aldregi, | þó þér fagrt mæli fyrir; góðu þú heit.	41 1-5. fláráðs orðum, | þótt hann fagrt mæli, | þarft þú ei þeim at trúa; | glyslig orð | lát þú í gegn koma.
20 5-6. gott er annars | víti hafa at varnaði.	92 4-5. annars víti | láti sér at varnaði.
22 2. af góðum hug.	49 2. við góðan hug.
26 6. ganga at óskum alt.	74 3. þó gangi at óskum alt.
27 3. bøtaþu illu yfir.	82 6. ef engi bøtti yfir.
27 6. þat kveða.	67 6, 109 6. þat kveða.
31 6. gott er vammalausum vera.	3 3. ok vammlaus vera (123 6. illt er veillyndum vera).
33 1-4. vinsamlig ráð | ok viti bundin | kenni ek þér sjau saman; | gørla þú mun.	2 1-3. ástsamlig ráð | kenni ek þér, minn einka són! | mun þú þau eptir ǫll (sml. v. 103).
39 2. hvé alla vegu.	76 2. á alla vegu (sml. á marga vegu, Sól 19 3 og i Hugsv.).
50 1-2. sinna verka | nýtr seggja hverr.	78 4-6 (F. Jónssons tekst). sinna verka | skal seggja hverr | laun með leigum taka.

[1] Dersom Sólarljóð v. 83 var egte, vilde her foreligge en yderligere likhet, idet ogsaa Hugsvinnsmál nævner sit navn i sidste vers. Analogien med Leiðarvísan, Harmsól og Liknarbraut, som alle anfører sit navn i næstsidste vers, er imidlertid — som Paasche (Krist. 162) fremhæver — netop et bevis blandt flere (sml. bl. a. navnets urigtige entalsform i v. 83) for at v. 83 er uegte.

Som man vil kunne se, er der intet norrønt digt som Solsangen har saa mange uttryk tilfælles med, — sikkert for mange til alle at kunne skyldes tilfældighet. Man feiler da vel ikke ved at anta at Sólarljóðs forfatter har hat Hugsvinnsmál i friskt minde da han digtet, — med andre ord, at vort digt er forfattet i anden halvdel av 13de aarhundred.

Med denne tidsbestemmelse harmonerer ogsaa Solsangens form og indhold. Dets form er drømmedigtets — for at indse dette, behøvedes ikke det sikkert tildigtede vers som endel opskrifter har tilslut, og som begynder med ordene: dásamligt frǿði | var þér í draumi kveðit. Men drømmeversene med deres varsler og spaadomme og symbolske navne var i Sturlungtiden yndet paa Island som andetsteds i Norden (sml. Draumkvæe). Troen paa nornerne, som i Solsangen spiller en saa stor rolle, var endnu sterk og levende. Det 13de aarhundred var en vild feidetid med opløsning paa alle hold: brutte forlik og opløste egteskaper hørte til dagens orden. Sanseligheten, islændingernes nationallast, blomstret som aldrig før, den frie kjærlighet hersket blandt øens stormænd. Paa den anden side indtok kristendommens ytre apparat et stort rum, et uforholdsmæssig antal islændinger hadde en eller anden geistlig grad, og selv høvdingerne frygtet kirkens aandelige magtmidler. Tiden var fuld av motsigelser: hedensk hevntørst og from undertro gik haand i haand. Skjønt Solsangen er fri for tidsallusioner, utgjør dette miliø dog den bakgrund som den maa sees paa: tidens havesyke og ærgjerrighet, egensindige overmod og vilde lidenskaper har sat sit præg paa skildringen. Og naar disse tidslaster har fundet en saa streng dommer, mindes man om at i aaret 1269 Arne Torlakssøn besteg Skaalholt bispestol, en mand med brændende nidkjærhet for hvad han kaldte Guds lov, en mand som forstod baade at hævde kirkens ret og jurisdiktion og at holde geistligheten til tugt og cølibat.

Solsangen aander munkelivets moral: askese og verdensforsagelse, bøn og almissegivning er dens kardinaldyder, vellyst og hovmod dens hovedlaster. Maaske var ogsaa til Island naadd en gjenklang av den religiøse vækkelse som i det 13de aarhundred tiggermunkene fremkaldte i de øvrige nordiske lande. Ialfald synes meget at tale for at søke forfatteren blandt øens munker, — en mand med boklig kunskap, baade av kirkelig og verdslig art, dog uten den presteviedes fulde kjendskap til den ortodokse lære, som han flere gange lemper adskillig paa. Ved dette friere forhold til kirkelæren har forfatteren faat friere hænder ved stoffets behandling, — hans forkjærlighet for det kristelig-mystiske er ikke blit bundet av hensynet til den geistlige stilling, og hele digtet har faat et originalere præg end ellers hadde været mulig.

Trykt 22. april 1915.

DATE DUE

GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.